GÜZ 2001 90

Toplum ve Bilim

TRAVMAYLA BAŞETMEK

Doğmak ve ölmek	*Saffet Murat Tura*
Savaşta çocuklarını kaybetmiş Türk ve Kürt anneler	*Serpil Sancar*
Yakınlarını kaybedenler üzerine	*T. Ö. Olgun - Ş. Yüksel*
Travmatik yaşantıların yansımaları	*Ö. Y. Duman - E. Göka*
Travma sonrası stres hastalığı ve bilişsel-davranışçı tedavi	*Ebru Şalcıoğlu*
Deprem ve travma	*Sedat Işıklı*
Bir bağlantı koparma aracı olarak Türkiye'de cep telefonu	*F. Asuman Suner*
Menemen Olayı'nın analizi	*Nurşen Mazıcı*
Atatürk heykelleri ve Türkiye'de resmî tarihin görselleşmesi	*Faik Gür*
Travma kavramının talihsizliği	*Erdoğan Özmen*
Kamp: Deneyim, bellek, kuram	*Mahmut Mutman*
Alevi sorunu üzerine bazı düşünce ve öneriler	*Fazıl Hüsnü Erdem*
Türkiye örneğinde sınıf analizleri ve sınıf şemaları	*Ahmet Salih Aktaş*

Toplum ve Bilim

90 GÜZ 2001

Saffet Murat Tura
Doğmak ve ölmek 8

Serpil Sancar
Türkler/Kürtler, anneler ve siyaset: Savaşta çocuklarını kaybetmiş Türk ve Kürt anneler üzerine bir yorum 22

Tuba Özpolat Olgun - Şahika Yüksel
Yakınlarını kaybeden kişilerin ruhsal durumlarının ve yas tepkilerinin karşılaştırılması 41

Özge Yenier Duman - Erol Göka
Travmatik yaşantıların bireysel ve toplumsal yansımaları 70

Ebru Şalcıoğlu
Travma, travma sonrası stres hastalığı ve bilişsel-davranışçı tedavi 91

Sedat Işıklı
Deprem ve travma 105

F. Asuman Suner
Bir bağlantı koparma aracı olarak Türkiye'de cep telefonu: Kriz, göç ve aidiyet 114

Nurşen Mazıcı
Menemen Olayı'nın sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik analizi 131

Faik Gür
Atatürk heykelleri ve Türkiye'de resmî tarihin görselleşmesi 147

DEĞİNİ

Erdoğan Özmen
Travma: Kavramın talihsizliği 167

Mahmut Mutman
Kamp: Deneyim, bellek, kuram 171

Fazıl Hüsnü Erdem
Alevi sorunu üzerine bazı düşünce ve öneriler 182

Ahmet Salih Aktaş
Sınıf analizleri ve sınıf şemaları: Türkiye örneğine ampirik yaklaşım 210

Nilgün Baykara
Devlet üzerine yeni çözümlemeler 229

Mutlu Binark
Popüler bilinçlerin inşası, söylenler, adlandırmalar, konumlandırmalar ve kimliklenme: Bir sempozyumun ardından... 243

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 252

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

YAZI KURULU
Ulus Baker • Necmi Erdoğan
Oğuz Işık • Orhan Koçak
Mahmut Mutman • Bülent Peker
Erol Taymaz • Meyda Yeğenoğlu

YAYIN SEKRETERİ
Asena Günal

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal • Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 64/11
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr.

ABONELİK
iletisim@iletisim.com.tr.

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

KAPAK: Utku Lomlu

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Tosun Arıcanlı / Korkut Boratav
Ayşe Buğra / Reşit Canbeyli
Ümit Sakallıoğlu / Alain Duben
Atila Eralp / Selçuk Esenbel
Sureia Faroqhi / Nilüfer Göle
Ümit Hassan / Fatma Işıkda
Huricihan İslamoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti / Nihal Kara
Reşat Kasaba / Ferda Keskin
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
H. Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
İsenbike Togan / Zafer Toprak
İhsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Deniz Yenal / Zafer Yenal
Nurhan Yentürk

Bu sayıda...

Disiplinlerarası çalışmaların katkılarından biri kuşkusuz, birçok konuyu, birçok kavramsal aracı konvansiyonel kullanım sahalarıyla sınırlı kalmaktan çıkartarak sosyal teorinin ortak avadanlığına maletmesi oldu. Psikiyatrinin bu faydalanmaya en fazla açılan, başka bir deyişle yöntem, kavram ya da belki daha çok mecaz 'yağmasına' en fazla maruz kalan bir disiplin olduğunu söyleyebiliriz. Travma konusu, travma kavramı, bunun güçlü örneklerinden biridir.

Travma araştırmaları, sosyal psikoloji geleneği içinde belirli bir geçmişe sahipti, ancak yakın dönemde travma kavramına ve travmayla başetme deneyimlerine daha geniş ve kaynağı itibariyle multidisipliner bir ilginin uyandığını gözleyebiliyoruz. Dünyanın artan ölçüde travmatik bir yere dönüştüğünü, travma kaynaklarının çoğaldığını, çeşitlendiğini söyleyebilir miyiz? Özge Yenier Duman ile Erol Göka'nın makalesinde belirtildiği gibi, globalleşmenin önemli bir boyutu da travmanın globalleşmesi mi? Yahut, maruz kalınan travmalar üzerine ve onunla başetme yordamları üzerine düşünme "kapasitesini" artırmayı, bir insan ihtiyacı olarak ya da bir "uygarlaşma aşaması" olarak talep edebilir miyiz, etmeli miyiz? Her halükârda, travma kavramının ve konusunun, tıbbın travmatoloji branşına mahsus olmaktan çıkmasının sebepleri ve faydaları vardır.

Her konuyu, her kavramı, her disiplini hedeflemesini istediğimiz bu arayış çerçevesinde, *Toplum ve Bilim*'in 90. sayısında, "travma"yı konu alan bir dosya hazırlamaya çalıştık. Siyasetbilimci Serpil Sancar'ın alan araştırması ile psikiyatr hekim Tuba Olgun'un tez çalışması, *Toplum ve Bilim*'de yayımlanacak makalelere dönüşürken, bizde böyle bir dosya hazırlama fikrini uyandıran itkiyi teşkil ettiler. Kendilerine teşekkür borçluyuz.

İlkin, dosyaya kuramsal katkılara değinelim. Travmaların insani/beşeri "doğallığını" ve travmaları "çalışmanın", travmalarla meşgul olmanın insan/beşer için bir

yaşam gereği olduğunu hatırlamak gerek önce: Doğum ve ölüm 'çaresiz' yaşantıları, bunu buyuruyor. Bugünkü dünyadaki, travma konusundan, travmayla yüzleşmekten kaçınma eğilimi, bu anlamda insani/beşeri olmayan –yukardaki sorumuza atıfla diyebiliriz ki, *uygarlık kaybı* yaratan!- bir eğilim. Bunları düşündüren yazısında Saffet Murat Tura, psikanaliz kuramlarının imkanları ve kısıtlılıkları içinde doğum ile ölümün 'fundamental' travmalarını anlamlandırma biçimlerini ele alıyor. Erdoğan Özmen'in denemesindeyse, travma kavramının, bizzat bir *travma teorisi* niteliği taşıyan baştan çıkarma teorisinin terkine bağlı olarak şekillenişini anlattığı psikanaliz kuramındaki yeri hakkında söyledikleri özellikle önemli: Nevrozları travmatik olaylarla eşitleyen kaba mekanistik görüşün aşılması, travmanın artık sadece bir öznenin iradi davranışının sonucu olarak düşünülmemesi...

Türkiye'de travmayı tartışırken ilk akla gelen olay nedir? Şayet ilki değilse, ilklerden biri, Güneydoğu'daki çatışmalar, ya da "düşük yoğunluklu savaş", olmalı. Çatışmalarda evlatlarını yitiren annelerin bu travmayla başetme/başedememe biçimleri, bahsi çok geçen, politik ve duygusal olarak çok 'kullanılan', fakat gerçekliği görülmezleştirilen bir bastırılmış tecrübe birikimi oluşturuyor. Serpil Sancar'ın makalesinin, bu bakımdan, özel önem taşıdığına inanıyoruz. Türk ve Kürt annelerin kayıplarını yaşama ve anlamlandırma biçimlerine ilişkin zengin gözlemler içeren makale, annelerin, simgeleştirilerek yüceltildikleri durumda bile –belki de özellikle o durumda!- özne olma potansiyellerinin nasıl baskılandığı sonucuna ulaşıyor.

Tuba Olgun'la Şahika Yüksel'in makalesi, yakınlarını travmatik bir şekilde kaybedenler (silahlı çatışma ya da "faili meçhul" bir cinayet sonucu ölenler, yahut akibeti belirsiz olanlar, bulunamayanlar) ile lösemi nedeniyle kaybedenlerin ruh durumlarını ve yas tepkilerini mukayeseli biçimde inceleyen bir saha çalışmasına dayanıyor. Akademik çalışmalarda örneği az bulunabilecek duygusal yükler getiren bir çalışma bu. Travmayla "uzman mesafesinden", "profesyonel yardım" amacıyla meşgul olmanın da bizzat travmatik etkiler yaratan bir süreç olduğunu biliyoruz. Tersine; Özge Yenier Dumar ve Erol Göka'nın makalesinin hatırlattığı gibi, bu 'karşılaşmanın', travmaya maruz kalmış kişiler açısından yeni sorunlar, zedelenmeler (ya da yeni bir travma?) yaratmaması için de bir çaba gerektiğini biliyoruz. Olgun ve Yüksel'in çalışmasında, tutulan yasın şiddetinde ve biçiminde, başka etkenlerin yanısıra yakınını kaybetme nedenine bağlı olarak anlamlı farklılaşma eğilimleri saptanıyor. Bu araştırmanın yazarlarca ifade edilen bir bulgusunu çok önemli buluyoruz: "...travmatik kayıpların çok sık yaşandığı bir ülkede yaşıyor olmamıza karşın, karmaşık yasa aday risk gruplarının yeterince bilinmediğini, kriz müdahalesinin çok az uygulandığını ve bu kişilerin ihtiyaç duyduğu ruhsal ve sosyal desteğin yeterince sağlanmadığını düşünüyoruz."

Özge Yenier Duman ve Erol Göka'nın, tıp alanının, hekimlik tecrübesinin bilgisini taşıyan makalesi, travma araştırmalarının etik sorunlarını ele alırken, benzer bir soruna temas ediyor. Bu makalenin konusu, medyada ve kamuoyunda görünmez-

leştirilen açlık grevleri ve ölüm oruçlarıdır. Ki yazarlar, kamuoyunun duyarsızlığının, politik tercihleriyle birçok travmaya hazırlıklı olarak ölümü göze alan bu insanları belki de en fazla travmatize eden olay olabileceğine dikkat çekiyorlar. Sorunun hekimlik etiği açısından tartışılması da, ölümlerin sorumluluğunu hekimlerin üzerine (de) yıkmaya dönük iktidar ve medya manipülasyonları düşünüldüğünde, bu yazının önemli bir izleğidir.

Duman ile Göka'nın deyişiyle bir "travma ülkesi" olan Türkiye'de travmaya hazırlık ve travmayla başetme deneyimlerindeki yetersizliği, daha sonra ekonomik kriz ve 11 Eylül New York katliamı vesilesiyle de tekrarlanan "hiçbir şey eskisi gibi olmayacak" medyatizasyonunun doğuşuna vesile olan Marmara depremi tecrübesiyle ilgili olarak Sedat Işıklı vurgulamakta. Işıklı, doğal felaketlerin 'doğal' olmayıp sosyal bağlam içinde etki ettiğini, felaket sonrası yaşanan kaosun 'büsbütün kaotik' bir davranış gibi düşünülmemesi gerektiğini vurguluyor. Marmara depreminin mağdurlarında yarattığı travmatik etkilerin (travma sonrası stres hastalığının) irdelenmesi, Ebru Şalcıoğlu'nun makalesinin konusunu oluşturuyor. Depremzedelerin sıkıntıları, acıları, "kötü olma" halleri ile ilgili umumi malumatın, sahici bir duygudaşlığa ve "iyilik hali" yaratmaya yarayacak bir bilgiye dönüşmesi için, böyle bir bakışın, böyle bir incelemenin gerekliliği kesin. Şalcıoğlu, bulguları temelinde, bilişsel-davranışçı bir terapinin imkanlarına dikkat çekiyor.

Tümüyle modernliğin anlaşılması açısından olduğu gibi, modern zamanların travmatolojisi açısından da, kazai, ayrıksı sayılmaması gereken bir deneyim: Nazi toplama ve imha kampları. Mahmut Mutman'ın, Primo Levi'nin anılarına dair kısa yazısı, bu pratiğin, bellek ve "travma çalışması" açısından önemini vurguluyor.

Dosya dışı yazıların çok olduğu bir sayı, elinizdeki. Bunlardan birinin, Faik Gür'ün Türkiye'de resmî tarihin görselleşmesi bağlamında Atatürk heykellerinin simgesel anlamını çözümlediği makalenin konusunu, belki estetik alanındaki travmatik etkileri itibariyle dosyayla bağlantıranlar da çıkabilecektir! Makalede bu heykel estetiği, iki dünya savaşı arası dönemin korporatist rejimleriyle, ama bilhassa Sovyetler Birliği'yle kıyaslanarak yorumlanıyor. Yine Cumhuriyetin kuruluş süreciyle –ve kurucu mitolojisiyle- ilgili bir inceleme: Nurşen Mazıcı, bugüne dek değerlendirilmemiş birincil kaynaklara dayanarak, Menemen (Kubilay) Olayı'nın politik bağlamı içinde geniş açılı bir okumasını yapıyor.

Cep telefonunun, gerek gündelik hayat avadanlığı gerekse statü simgesi olarak *önemli* bir alet olduğu açık. Asuman Suner'in, Türkiye'de cep telefonu kullanımına bir "bağlantı koparma aracı" tanısı koyduğu makalesi, konusu itibariyle herhalde bu sayının en "popüler" yazısı. Suner, cep telefonu vasıtasıyla "her an her yerde bağlantı arama" ile bağlantısızlaşma arasındaki paradoksu, Türkiye toplumunun yakın dönemindeki derin aidiyet ve yer-yurt krizlerinin, ve *göç arzusunun* yansıması olarak yorumluyor.

"Alevi sorunu", 1980'lerin sonu ila 1990'lardaki güncelleşmesinden sonra, yine gettolaşmış bir konu olma istidadı göstermiyor mu? Fazıl Hüsnü Erdem'in Alevilik

konusunu, *sorun oluşunun* tarihsel perspektifi içinde değerlendiren makalesini, konuyu/sorunu sosyal teori içinde tartışma girişimi olarak anlamlı buluyoruz.

Sınıf analizlerini ve sınıf şemalarını Türkiye örneğinde ampirik olarak test eden çalışmasında Ahmet S. Aktaş, politik ve kültürel davranış kodlarına eğilmeden, sınıf oluşumunun iktisadi ve toplumsal belirleyenlerine ağırlık veriyor. Yöntem tartışması açısından ilgililerin işine yarayacağına inandığımız çalışma, öncelikle, sınıfların *var* ve görülebilir olduğu sonucuna varıyor.

İki katkı daha: Nilgün Baykara, globalleşme ve neoliberalizm çağında devlet-ekonomi-politika ilişkilerinin analizine ilişkin Fransa'daki kuramsal üretimi toparlıyor. Mutlu Binark, "Soğuk Savaş Sonrası Avrupa'da Etnik Kimlikler ve Siyasal Eylem" Sempozyumunu özetliyor.

Toplum ve Bilim'in bu sayısının, dosya kısmıyla da dosya-dışı kısmıyla da, doyurucu bir derleme olduğunu zannediyoruz. Önümüzdeki sayıda "Tarihyazımı" dosyası için de aynı muhasebeyi yapabilmek umuduyla...

TANIL BORA

GELECEK SAYILARDA

91 KIŞ 2001/2002

Tarihyazımı

Son yıllarda akademik popülerlik kazanan tarihçilik/tarihyazıcılık, kuramsal bir muhasebeyi hakediyor. İlk anda akla gelen bazı merak noktaları: Mâduniyet Okulu'nun tarihyazımına açtığı ufuklar... Postmoderniteyle ilgili kuramların tarihyazımına etkisi... Sözlü tarihin verimleri... Annales Okulu, Hobsbawmgil tarih çalışmaları gibi, iki-üç kuşak usta yetiştirmiş devrimci etkiler yaratmış tarihçilik yaklaşımları...

92 BAHAR 2002

Türkiye Politikası

Türkiye'de politika alanının, yerleşik kurumlarıyla (MGK'dan partilere), terminolojisiyle, "düzeneği" ile, koordinat sistemiyle, güncel ilgilerin üstüne çıkabilen bir analize ihtiyacı var. Bu alanda "makro-kavramsal" uyarlamalarla tasvirî gücü bile sınırlı kalan monografilerin gideremediği açığa dikkat çekmeyi hedefleyen bir sayı tasarlanıyor.

93 YAZ 2002

Kültür

"Kültür" nedir? Kültürel çalışmalar okulu... Türkiye'de bu yaklaşımın olanakları ve mevcut araştırma anlayışlarının eleştirisi...

94 GÜZ 2002

Toplum Bilimlerinden *İçeri* Bir İktisat

İktisat öteki toplum bilimleriyle arasındaki kan bağını toptan yitirmiş midir? Bilme yordamları günden güne matematikselleşmiş, salt kendine özgü bir dili konuşan, yalnız kendi yağında kavrulan bir iktisat, toplum bilimleri ailesinin hâlâ asal bir üyesi sayılabilir mi? Bir yanda kendi içine kapanmış, dilini değiştirmiş, ailenin ne içinde ne de büsbütün dışında gibi duran bir disiplin, diğer yanda onun borsa/faiz/döviz kuru döngüsüne indirgenmiş yansıması olduğu halde, 'toplum bilimlerinden içeri' nasıl bir iktisatçılıktan söz edilebilir? İktisadın toplum bilimlerinden uzaklaşmasına yerinmeye değil, bir düşünme sistemi olarak iktisadın bugünkü yerini yurdunu belirlemeye, insana, topluma ilişkin diğer bilme alanlarına göre yerlemini irdelemeye dönük yazılar için bir ilk çağrı.

Doğmak ve ölmek

*Saffet Murat Tura**

1. *Ayrılmak ve Büyümek.* Travma kavramını son zamanlarda kazandığı özgül anlamla sınırlamaz ve daha geniş bir psikiyatrik çerçeveden bakacak olursak ayrılık ve ölümlülüğün sıradan insan yaşamın temel travmaları olduğunu kabul etmemiz gerekir. En ideal doğal ve toplumsal koşullarda bile kaçınamayacağımız travmalardır bunlar; demek ki hakkını vererek, "derinlemesine çalışarak" yaşamaktan başka şansımız yoktur aslında. Ama elbette çeşitli savunma mekanizmalarıyla bu travmaları çalışmaktan kaçınmanın yolları vardır. Bu yazıda söz konusu iki evrensel travmayı çalışmaktan kaçınmanın sebepleri ve sonuçları üzerinde duracağım.

Türün otistik örnekleri hariç tutulursa homo sapiensler karşılıklı olarak birbirini etkileyen pekçok evrimsel faktör gereği birbirleriyle ve grubun bütünüyle yoğun ve süreklilik arzeden duygusal bağlar geliştirmeye programlanmış bir beyinle dünyaya gelir. Bilinen evrendeki en karmaşık doğal oluşum olan insan beyninin tür içi ilişkilere bu denli dönük olmasına yol açan temel evrimsel faktör, gene insan beyninin gelişiminin önemli bir bölümünün rahim dışında; yani doğumdan sonra gerçekleşmesidir. Bir başka deyişle insan yavrusunun erişkin yetenek ve becerilere ulaşması başka hiçbir türle mukayese kabul etmeyecek kadar uzun bir çocukluk; yani bağımlılık dönemi gerektirir. Yavru homo sapiens'in uzun bağımlılık döneminde annesinin desteği sayesinde yaşamda kalabilmesi bir yandan dişiyle yavru ve erkek arasında, diğer yandan grubun bütünü içinde kalıcı, karmaşık ve çatışmalı ilişkileri güdüleyen içgüdü kökenli duygular sayesinde mümkün olabilirdi ancak. Evrimin acımasız kuralları yaşam savaşını türün kendi dünyasındaki yoğun içgüdüsel ilişkilere bağlarken, ayrılığı birer tür örneği olarak sürdürmekte olduğumuz yaşamlarımızın en

(*) İmago Psikoterapi Merkezi.

köklü ıstıraplarından biri haline de getirmiş oldu; her dilden şairin bin yıllar boyu tükenmek bilmeyen ifadelerini bulduğu bir ıstırap.

Klasik Freudçu metapsikoloji insanın ilişkiye dönük içgüdüsel yapılanmasını yeterince değerlendirememiştir. Freud'un (1905, 1915) özellikle *Cinsellik Üzerine Üç Deneme* ve *İçgüdüler ve Dönüşümleri*'nde ortaya koyduğu görüşleri insan türünde *dürtülerin*[1] oynaklığını, doğuştan tam belirlenmemişliğini temel alıyordu. Dürtüler yalnızca tatmine dönüklükleri bakımından belirlenmiş, 'haz ilkesi' çerçevesinde örgütlenmişti; yani klasik teze göre dürtüler 'nesne' (analitik literatürde 'öteki insan') ilişkisi ilgilerini sonradan, dürtü tatminine dayanan deneyimler sayesinde kazanıyordu. Melanie Klein tarafından geliştirilen 'psikanalitik nesne ilişkileri' kuramı bu bağlamda bir adım daha ileri gidiyor ve insan içgüdülerinin doğuştan nesne ilişkisine yönelik olduğunu kabul ediyordu. Bu çerçeveden bakıldığında içgüdü kavramı daha tutarlı bir anlam kazanmaktadır. Bununla beraber Otto Kernberg'in (1975) *Sınır Durumlar ve Patalojik Narsisizm*'de belirttiği gibi nesne ilişkileri kuramı ikili ilişkiyi temel alır; bir başka deyişle ikili ilişkinin geliştiği grup ortamının yoğun ilişkiler ağını, bu ilişkilerin örgütleniş tarzını ve dolayısıyla kültürel çerçeveyi ihmal eder. Jacques Lacan psikanalitik atmosferde ilginç ve özgül bir örneğini bulan ikili ilişkinin içinde geliştiği simgesel-kültürel yapılanmayı önplana çıkarmakla birlikte, hem grup ilişkilerinin cemaat içinde somut ortaya çıkış biçimlerini hem de biyolojik belirleyicileri görmezden gelir. Keza Heinz Kohut da hem ilişkiyi hem de kısmen de olsa kültürü önemsemiş ama Freud, Klein ve Kernberg'de bulduğumuz biyolojik boyutu ihmal etmiştir. Kısaca söylemek gerekirse kanımca analitik terapistler olarak günlük pratiğimizi, insan ilişkilerinin kültürel cemaat içindeki çok yönlü görünümlerini ve bunların biyolojik belirleyicilerini açıklayan bir kuramdan yoksun olarak sürdürüyoruz.

Uygulamada ayrılık ve özellikle terkle ilgili kaybın çok gerilemeli ıstıraplarla seyrettiği durumlarda genelikle erken anne-çocuk ilişkisi ve bağımlılıkla ilgili sorunları araştırma eğilimine gireriz ve genellikle aradığımızı buluruz. Gerçekten de bazı kişilik örgütlenmelerinde bu ıstırap gerilemeli bir tarzda öylesine yoğun bir şiddetle yaşanır ve psikotik sınırlara dayanarak kendini yaralama, kesme, hatta ciddi intihar tehlikesini gündeme getirir ki, tecrübesiz bir terapis-

1 Freud "içgüdü" değil "dürtü" kavramını tercih etmişti. İçgüdü dediğimizde sinir sistemlerinin doğuştan gelen yapılanması gereği bir türün tüm üyelerinde birörnek davranışları güdüleyen biyolojik faktörleri kastederiz. Oysa Freud insan cinsel davranışının sergilediği çokbiçimliliğe bakarak "dürtü" kavramını kullanmıştı. Dürtüler tatmin arayışıyla organizmayı harekete geçirmekle birlikte yol açtığı davranışlar bakımından genetik anlamda tam olarak belirlenmemiş güdülenmelerdir. Ancak Freud'un İngilizceye ilk çevirilerinde yapılan bir hata sonucu "içgüdü" kelimesi analitik literatüre girmiş oldu. Bununla beraber analitik çalışmaların Freud sonrası gelişiminin bu hatayı bir bakıma düzelttiği bile söylenebilir. Çünkü izleyen teorisyenler gerek gelişimin erken evrelerinde gerekse gerilemeli davranışlar sergileyen erişkinlerde "içgüdü" kelimesinin daha doğru bir kullanım alanı bulabileceğini gördüler. Otto Kernberg'in (1992) *Sapıklıklar ve Kişilik Bozukluklarında Saldırganlık'a* ortaya koyduğu kimi tespitler dürtü, duygu ve içgüdü kavramlarını daha kesin sınırlarla ayırt etmemizi kolaylaştırabilecek niteliktedir.

tin kendini annesi tarafından ani olarak terk edilmiş, dünyada tutunacak bir dalı, koruyucusu kalmamış iki-üç yaşında bir çocuğun delirme düzeyine varan telaş, panik, öfke krizi ve depresyonu karşısındaymış gibi çaresiz hissetmemesi olanaksızdır. Bu klinik tablolar James Masterson'ın (1976, 1988) *Sınır Durumdaki Erişkinle Psikoterapi* ve *Gerçek Kendiliğin Peşinde* ve özellikle de Gunderson'ın (1984) *Sınır Kişilik Bozukluğu* adlı kitaplarında tam tanımını bulmuştur. Bu tabloları *Günümüzde Psikoterapi* adlı kitabımda (2000) anlattığım için daha fazla üzerinde durmayacağım. Bence bu çerçevede özellikle Otto Rank'ın (1924) *Doğum Travması*'nı ön plana çıkarmamız uygun olur.

Otto Rank'ın katkısını değerlendirirken tüm dağınıklığı, çatışmaları ve yalpalamalarıyla yüzyıllık psikanaliz tarihini belli bir kavrayış çerçevesinde bütünleştiren özgün bir şema çizeceğim; tabii sadece bazı satır başlarına işaret ederek çizilmiş bir şema olacak bu. Kohut'un (1977) *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*'nda üzerinde durduğu gibi Freud özellikle cinsel ve bir ölçüde saldırgan dürtüleri bakımından çatışmalı bir iç dünyası olan nevrotik kişiliklerle çalışmış; dolayısıyla Oidipus karmaşasını teorisinin temeline yerleştirmişti. Bugünkü kavrayışımızla bu gibi nevrotik durumlarda yakın nesne ilişkilerinin kaotik tonlar kazanmadığını, pek çok bakımdan gelişimini tamamlamış bir kişilikle karşı karşıya olduğumuzu, uzun direnç dönemleri aşıldıktan sonra cinsellik ve rekabet çerçevesinde şekillenen güvenilir bir aktarımın gelişeceğini düşünürüz. Oysa Freud sonrası psikanaliz, nesne ilişkileri bakımından çok daha kaotik ve gerilemeli tepkileri olan, saldırganlığın ön plana çıktığı ve kişiliğin tam olarak belirginleşmiş bir kimlikte yeterince dengelenmediği durumları göz önüne almaya başladı. Bu koşullar altında gelişimle ilgili klasik yaklaşımı yeniden gözden geçirme gereği doğdu. Margaret Mahler'in (1975) *İnsan Yavrusunun Psikolojik Doğumu*'nda ortaya koyduğu tezler bu çerçevede yeni bir çığır açtı ve bu tezler bazı eksiklikleri tespit edilmesine rağmen bugün de geçerliliğini koruyor. Mahler insan yavrusunun gelişiminde en önemli aşamanın Oidipus dönemi değil, bu dönem öncesinde anneden ayrılma-bireyleşme dönemleri olduğunu kabul eder. Anneden ayrılma yoluyla birey haline gelme tüm sancılarına rağmen yaşanılarak gerçekleştirilmesi gereken bir süreçtir. Her ne kadar Winnicott (1971) *Oyun ve Gerçeklik*'te 'geçiş nesnesi' kavramıyla anneden ayrılmanın önemli bir ara aşamasına önceden dikkat çekmişse de, ayrılmayla kendi olmanın bağıntısını ilk kez farkeden Otto Rank olmuştu; psikanaliz tarihinde bu bakımdan hakettiği değeri bulamamıştır. Rank simgesel-metaforik bir doğumu değil, sahiden biyolojik doğumu kastediyor ve yaşam boyunca karşılaşılan tüm ayrılık streslerini doğum travmasına bağlıyordu. Ama Rank'ın bu spekülatif görüşlerini yeniden ve gerçekçi bir şekilde değerlendirirken 'doğumu' metaforik bir anlamda kullanılmış gibi ele alırsak birdenbire günümüz kavrayışlarını önceden gören ve hatta bazı bakımlardan aşan bir yaklaşımla karşı karşıya olduğumuzu farkederiz.

Rahim içi sembiotik yaşamda annenin ceninin tüm gereksinimlerini dola-

yımsızca karşılayan bir nesne olduğunu düşünürsek, bu işlevin Kohut'un 'kendilik nesnesi' kavramını bir şekilde karşıladığını da kabul edebiliriz. *Kendiliğin Çözümlenmesi*'nde Kohut (1971) 'kendilik nesnesi' kavramını özellikle kendine saygı ve güvenin düzenlenmesi bakımından narsisistik bir çerçevede ele almıştı. Ancak kavramın daha geniş çerçevede anlam kazanabileceğine de işaret etmişti. Bu geniş çerçevede 'kendilik nesnesi' kavramı, çocuğun tümgüçlü kontrolü altında sembiotik bir uzantısıymış gibi yaşantıladığı ve henüz kendisi için gerçekleştiremediği işlevleri yerine getiren erişkini tanımlamak için kullanılabilir. 'Kendilik nesnesi'ne yer veren bir ilişki kümelenmesinde nesne, özerk inisiyatifleri, arzuları ve özellikleri bakımından değil, çocuk (veya patolojik durumlarda erişkin) için yerine getirdiği işlevleri bakımından değer ve anlam kazanır. Geriye dönük bir değerlendirmeyle Winnicott'un 'geçiş nesnesi' kavramı da, çocuğun 'kendilik nesnesi'yle ilişkisini narsisistik tümgüçlü kontrolü altında tuttuğu arkaik bir ilişki tarzından daha yüksek bir aşamaya geçiş çabalarına tekabül edecektir. Çocuk 'geçiş nesnesi'nde, annesi üzerindeki öfkeli yaptırımının; yani onu, isteklerinin hizmetçisi kılan hırçınlığının kadiri-mutlak bir gücü olduğu yanılsaması yıkılırken tümgüçlülük fantezisini sürdürebileceği ikame bir nesne veya alan bulacaktır. Bu durumda 'kendilik nesnesi' olarak anneden vazgeçme, onu tam olarak denetim altında tutulamaz farklı inisiyatiflerin kaynağı olan ayrı ve farklı bir insan varlığı olarak tanıma (ayrılma) ve bu yolla da kendini de özerk bir insan; yani birey olarak tanımlama aşamasına ulaşacaktır.

Gelişimin ilginç bir dönüm noktası da giderek rollerin değişmesi, erken çocukluk döneminde tümgüçlü öfkesiyle annesini kontrol ve denetim altında tutan çocuğun giderek bağımlı olduğunu farkettiği annesinin tümgüçlü kontrol ve denetiminin altına girmesidir. Bağımlı olunan iktidar-güç karşısında çıkar, itaat, isyan ve cezanın bu erken dinamikleri erişkin yaşamın bağımlı ilişkilerinin sado-mazoşistik dinamiklerinin kökeninde yer alacaktır. Demek ki annenin çocuğun özerkliğine (bireyleşmesine) göstereceği özen, ebeveynin farklı dünyaları kabul etme kapasitesi büyük bir önem kazanmaktadır. Biraz da bu nedenle analitik atmosferde terapistin sessizliği ilgisizlik anlamına gelmeyecektir. Patolojenik annenin çocuğunu kendi narsisistik uzantısı (Lacan'cı bir anlayışla kendi eksik fallusu); yani 'kendilik nesnesi' olarak yaşantıladığı her durumda zaten sancılı bir süreç olan ayrılma ve bireyleşme de ağır hasarlar görecektir. Anne zaten biyolojik olarak henüz bağımlı bir varlık olan çocuğun zayıf bağımsızlaşma ve bireyleşme eğilimlerini sadistik aşırı kontrolcülükle veya mazoşistik duygu ve vicdan sömürüsüyle denetim altına aldığında zaten güçlü olan bağımlı kolaycılığı ve çıkarcılığı da geliştirmiş olacaktır. Masterson'ın katkıları sayesinde sonucun, kişiliğin önemli bölümlerinin gelişmemesi; daima çıkarcı ve hesapçı bir bağımlılık arayışı içindeki patolojik 'saf haz beni'nin büyümeden kalması olacağını biliyoruz. 'Saf haz beni' sadece kısır bir döngüyle geleceğin bağımlı ilişkilerini güdülemekle kalmaz, eğer tabloya bir üstben patolo-

jisi de katılırsa psikopatik manipülasyonculuğu da devreye sokar. Rank insanın ancak doğum (terk, ayrılık) travmasını yeterince sağlam bir şekilde atlatacak bir güce ulaştığında kendi olabileceğini kabul eder. Ayrılmayı başarabilmek aynı zamanda öteki insanın farklı inisiyatiflerin kaynağı ayrı bir birey olarak tanınması anlamına da gelecektir. Rank'a göre erişkinlikte anne ve genel olarak ebeveynin yerini giderek toplum alır. Bu aşamada şahsen 'toplum' değil 'cemaat' kavramını tercih ediyorum. Cemaat derken de sadece bildik geleneksel cemaatleri değil, modern cemaatleri de kastediyorum; cemaat her çağda ve kültürde özne-bireyle karşıtlığı bakımından anlaşılabilecek bir kavramdır. Cemaat karşısında birey olma, kendi gerçeğini gizleyerek itaat etmenin tüm hesapçı kolaycılığını bir kenara iterek ayrılığın bütün zararlarını, çıkarlardan mahrum edilmeyi göze alabilme gücünü gerektirecektir. Belki ilk bakışta kendine zarar verici tipte gibi de görülebilecek bu güç, kendine saygı ve güvenin de temelinde yer alır; ancak itiraf etmek gerekir ki özne-birey olmak daima kaygılı bir varolma tarzı olacaktır.

Ayrılığın tüm travmatik acılarına rağmen yeni bir imkanlılığın doğumu olduğu düşünülürse gelişimin ayrılma-bireyleşme aşamalarında karşılaşılan bahtsızlıklar nedeniyle ilişkilerini bilinçdışı yoğun terk ve ayrılık kaygılarıyla yaşayan insanların yaşamlarına nasıl bir sınırlama getirdikleri de açıkça görülür. Kaldı ki bu tipteki ilişkiler hemen daima ağırlıklı olarak sado-mazoşistik ve kaotik bir yön alır. Çünkü bilinçdışı yoğun ayrılık streslerinin etkisindeki kişiler genellikle bu eğilimlerini inkar etme ve öteki karşısında kendini bağımsız ilan etme çabası ve gösterisi içine girerler. Bu durumda ilişki kümelenmesi kendini, sadistik güçlü (imkanlı, bağımsız) nesnenin etkisi ve kontrolü altında bocalayan çaresiz, bağımlı, mazoşistik kendiliğin inkarı ve 'yansıtarak özdeşleşme' mekanizması sayesinde tersine çevrilerek ötekine giydirilmesi şeklinde dışavuracaktır. Burada şahıs aktif kişilerarası mekanizmalarla eksiklik, yetersizlik ve suçluluk duygularını ötekine yaşatır. Analitik çalışmanın gösterdiği kadarıyla bu tipte bir kümelenme kimi kez anne-çocuk ilişkisinin erken bağımlılığına; yani kendini güçlü-bağımsız, imkanlı olarak sunan annenin özerkliğe ve yörüngesinden çıkmaya izin vermeyen sadistik ve paranoid aşırı kontrolcü tutumu karşısında imkansız ve bağımlı bir çocuk (kendilik) imgesine kadar geri gider. Dolayısıyla bir zamanlar annenin oynadığı rolün üstlenilmesi hem gecikmiş hem de esas hedefinden (dokunulmaz anneden) saptırılmış bir intikamın doyumuna yönelecek, üstelik sadizm ezilmemenin, bağımsız olmanın yegâne koşulu gibi görülecektir. Çünkü bağımlı ilişki kümelenmesinin sadistik, paranoid ve 'imkanlı' tarafını oynayan kişi hemen daima şu bilinçdışı yargıyı taşır; bağımsızlığın (ezilmemenin) tek yolu bağımlı kılmaktır; ezmektir.

Toplumun kadınların bağımlı-çileci mazoşistik yapılanmalarını meşrulaştırmasının da katkılarıyla bu tipte kümelenmelerin ilginç yapılanmalar kazandırdığı da gözlenir. Bu çerçevede genellikle kadınlar tarafından sahnelenen bir

başka kümelenme de pasif-agresif bedenselleştirilmiş yakınmalarla nesneyi vicdani baskı altına alarak bağımlı ilişkiyi sürdürme şeklinde kendini gösterebileceği gibi, mazoşistik, bağımlı kişilik özellikleri gösteren bir kendiliğin *masanın altından* yürüttüğü tahrikler ve gizli rekabetçi taktiklerle nesneyi hınç yoluyla kendine bağlama çabaları şeklinde de tezahür edebilir. Bu son durumda kızmış bir boğanın arenayı bir türlü terk edememesi örneğinin de hemen göstereceği gibi, kimi ilişkileri sürdüren sevgi ve anlayıştan ziyade öfke ve hınçtır. Bağımlı, pasif-agresif, mazoşistik eğilimler gösteren kendiliğin gizli tahrik yoluyla ilişkiyi sürdürme çabaları pasif ve mazoşistik yollarla ilişkinin kontrolünü elinde tutmaya yöneliktir. Mazoşistik kendilik bu yollarla nesnede uyandırdığı hınç sayesinde bir yandan terk tehdidini bertaraf ederken ilişkinin gerilim ve gevşeme dönemlerini de pasif yollardan denetimi altına alır. Bu durumlarda şahıs hıncın bittiği noktada ilişkinin de biteceğini bilinçdışı yollardan gayet iyi bilmektedir; öyleyse hırçın sadistik ilginin azaldığı ve nesnenin bağımsızlaşma yolunda adımlar attığı her durumda aynı oyun sahnelenecektir.

Şüphesiz yoğun terk ve ayrılık stresleri altındaki kişiliklerin çok değişik ilişki kümelenmelerinde yer alabileceğini görmemiz gerekir. Günümüzün cinsel özgürlük ortamı zaten sadece işlevsel çıkarlar (mesela yalnız kalmama) bakımından bağımlı olunan 'kendilik nesnesi'ni hızla ikame edebilme şansını yarattığı ve dolayısıyla terk tehditlerine karşı daima bir seçenek sunduğu için bazı gerilemeli örneklerde alkol, uyuşturucu kullanımıyla birlikte giden ayrım göstermeyen aşırı cinsellik, yorucu ve kaotik yaşam tarzları tabloya egemen olur.

Travma her zaman kötü bir şey değildir; kimi durumlarda bu dünyanın içinden ve derinlemesine çalışılarak anlaşılmasının anahtarıdır. Klinik deneyim en azından bazı durumlarda analitik olarak derinlemesine çalışılarak aşılan bir ayrılık travmasının sancılı da olsa değişimin ve bireyleşmenin zembereği olabileceğini gösteriyor. Nietzsche "Beni öldürmeyen düşman güçlendirir" demişti. Ama kimi kez öldürücü bir düşman bile güçlendirebilir insanı; şimdi bizzat ölümden söz edeceğim.

2. *Aşkın'la dans.* Albert Camus *Sisyphos Efsanesi*'nin hemen başlarında felsefenin tüm sorularının; bilincin mi maddenin mi önce geldiğinin ya da aklın kaç kategorisinin olduğunun ikinci dereceden sorular olduğunu söylüyordu. Esas sorun şuydu; "bu dünya yaşamaya değer mi?". Epey genç yaşta karşılaştığım bu satırlarla nasıl derinden sarsıldığımı, hayranlığın da karıştığı bir öfkeyle haksızlığa uğramış çocuklar gibi nasıl itiraz etmeye çabaladığımı gayet iyi hatırlıyorum. O satırlardan niçin böylesine etkilendiğimi anlamak için belki yaşıtlarımın, düşüncenin temel sorunlarının bizim için yaşamsal önemde olduğu o günleri anımsaması lazım. Ama gene de yeterli olmayacaktır bu açıklama. Son yirmi beş yıl içinde zaman zaman aklıma geldi bu satırlar ve geriye dönüp bende bir zamanlar niçin öylesine yoğun bir duygusal tepki oluşturduklarını

anlamaya çalıştım. Geliştirmeye çalıştığım "yüksek savunmaları"; entelektüelleştirme ve yüceltmeyi bir anda yerle bir ettikleri, çıplak bir gerçeği yüzleyiverdikleri için miydi bu tepki? Yoksa bu satırlar derinlere bir yerlere gömmeye çalıştığım ölümsever tarafımı mı yakalamıştı? Acaba esas etken bütün bunları bir çırpıda yaparken sergilemiş oldukları küstahça ustalık karşısındaki hasetim miydi? Belki. Ama derinlerde bir yerde hâlâ itirazım var bu satırlara; düşünmeye değer olan bu küçük gök cismi üstündeki yaşamımız filan değildir. Pekala fazlaca düşünmeden de yaşanabilir bu dünya. Düşünme kelimesine tam ve yüklü anlamını verdiğimizde düşünmeye değer olan yegâne şey *aşkın* olandır. Belli ki Camus'nün satırlarında günümüze artık büsbütün egemen olan gündeliklik ve dünyeviliğin, bu egemenliği hoşnutsuzca yaşayan bir yönden de gelse ilk işaretini sezmiştim; değerler skalasının altüst oluşunun ilk belirtisini. Sanırım tepkim bundan kaynaklanıyordu.

Çağlarla düşünürleri arasındaki karmaşık etkileşmeyi ele alacak bir bilgi sosyolojisi çalışması yapmıyorum burada. Düşünce dünyasında metafiziğin yasaklandığı; pozitivizm, fenomenoloji ve bunların yeni türevlerinin egemen olduğu bir dönemde herhalde pek de rastlantısal olmayan sebeplerle yaygın olarak yaşanan derin anlamsızlığın ölümlülük travmasının inkarıyla bağını göstermeye çalışacağım. Belki küçük bir klinik olgu izleyeceğimiz yönü bulmamızı kolaylaştırır. Aslında pek de patolojik sayılamayacak kişilik özelikleri gösteren, yakışıklı, üst sınıftan, iyi bir eğitim görmekte olan bir delikanlıdan söz edeceğim. Yirmili yaşlarının başında bir genç, ufak tefek cinsel, nevrotik sorunlar, çözüme kavuşmamış oidipal çatışmalar vs. Belki tabloya, oğlu karşısında kimi zaafları olan anneyle ilişkiden kaynaklanan küçük 'üstben' sorunlarını da ilave etmek gerek. Aynı sebeple 'ben'i de zayıf bu gencin; çocuksu ve patolojik 'saf haz beni'nin yeterince olgunlaştığını söyleyemeyeceğim. Belli ki okulun ve ailesinin korunaklı ortamından çıkıp gerçek yaşamın acımasız dalgalarıyla karşılaştığında epey hırpalanacak. Zaten kendi de bir şekilde farkında bunun; hemen bilincine yakın bir yerlerde onu terapiye sevkeden esas kaygı da bu. Aktarımın simgesel-bilinçdışı malzemesi de idealleştirilmiş güçlü baba tarafından benimsenme, destek görme yoluyla kendine güven kazanma arayışıyla dıştalayarak cezalandıran, kendinden mahrum ederek güçsüz bırakan baba imgesi arasında salınıyor; yani aktarım da tabloyla uyumlu. Kısaca uygulamada alışık olduğumuz şeyler bunlar. Fakat terapi ilerledikçe giderek fark etmeye başladığım birşeyler var; kendi küçük kültürel cemaatinin değerleriyle çok fazla belirlenmiş bu genç. Hangi kolejde okunmuş olduğu, ne marka saat takıldığı filan önemli onun için; cemaatinde büyük bir alan kaplayan vitrin, imaj, gösteri meseleleriyle çok ilgili. Ama o kaliteli yer, müzik, giysi, araba tutkusu, alaturkalık ve maçoluk fobisi, zorlantılı tarzda sosyal olma çabaları, sınıf-statü kaygıları, sevgilisiz edememe, 'chat' vs'nin altında birşeyler var. Daha doğrusu yok; gündelikliğinin ardında yok bu çocuk. Sadece köklü bir sıkıntı var orada. Evet, toplumsal 'oyun'la, olan

bitenle, güçlü bağları var da; sanki evrenle, dolayısıyla kendisiyle bir ilişkisi yok. Sadece gündelik, dünyevi, toplumsal bir varlık o. Araştırıyorum; tahmin ettiğim gibi ölüm çıkıyor karşıma; yasından kaçınılmış bir ölümlük travması diyelim. Ölümlülük her şeyi anlamlandırabilir de anlamsızlaştırabilir de. Bence ölümlülüğün nasıl yaşandığına bağlıdır bu. Şimdi kısaca ölümlük travmasının yasından kaçışın sebepleri ve sonuçlarından söz edeceğim.

Önce aşağıda kullanacağım kavramları tanıtmak istiyorum; ben de epey tahrif ederek Kant'dan aldım onları. '*Aşkın*' sıfatını kullandığımda kafamda yakından bağlantılı iki durumu birden kastediyorum. Bu sıfatla önce pratik anlamda gündelikliği, dünyeviliği aşan, bunların ötesine giden merakların, ilgilerin, güdülenmelerin nesnesi olan şeyleri, konuları nitelemek istiyorum. İkinci olarak da teorik anlamda doğrudan verili olanın, görünürün, olgusal veya fenomenal dünyanın ötesindeki varlığı. Kabaca söylemek gerekirse pozitivizm ve fenomenoloji bu ikinci anlamdaki aşkın konuların nesnelerini 'metafizik' olarak nitelemek eğilimindedir ve metafizik de kötü bir şeydir. Ama kütle çekim kuvveti de bu anlamda metafizik bir şeydir; çünkü doğrudan verili değildir, gözlenemez. 'Var'lığı, sadece ivmeli serbest düşme ya da güneşin çevresinde dönen gezegenlerin merkezkaç kuvvetle dışa savrulmalarını belli bir yörüngede dengeleme gibi etkileri sayesinde; yani dolaylı olarak *varsayılabilir*. Demek ki ironik bir şekilde fizik, pozitivist ve fenomenolojik toplumbilimin metafizik diye niteleme eğiliminde olduğu tipte varlıklarla uğraşır. Ama gene de özellikle fenomenolojinin hakını vermek isterim; çünkü fenomenoloji hiç değilse *aşkınsal* bir düşüncedir.

Aşkınsal sıfatını kullandığımda aşkınla ilişkisi bakımından kendine dönen, kendini inceleyen, aşkına dönüklüğü bakımından haddini bilmeye çalışan, bu anlamda kendiyle eleştirili bir ilişki kuran bir düşünce tipini niteliyorum. Yani aşkınsal düşünce, aşkın olanın pekala farkındadır ama kendini büsbütün ona bırakmamaya çalışır. Böylece aşkınsal düşünce bir ufuk belirler; ötesi metafizik olan bir ufuk. Modern fenomenolojinin öncüsü Edmund Husserl (1913) *Fikirler I*'de kesin bir bilgiye ulaşmak için 'belki'li olan her şeyi; hatta 'naif doğal tavrımızla' hemen kabul etme eğiliminde olduğumuz bilinci aşkın bir dış dünyanın varlığı tezini bile askıya almış, böylece her türlü anlamın kurulduğu aşkınsal ufuk olarak kendini inceleyen bilince ulaşmıştı. Bu felsefe metodolojik bir tek-bencilik ortaya koyuyordu, aşkınla ilişkisi bakımından kendini belirleyip sınırlayan; her şeyin bilince *içkin*, bilincin nesnesi kılınmış haliyle; yani fenomen olarak ele alındığı, aşkın'la dans eden bir düşünce. Ama aşkın tümüyle askıya alındığında ortaya çıkan 'fenomenolojik kalıntı'nın bilince içkin malzemesinde bile aşkın birşeyler vardı; her türlü anlamın kaynağı aşkınsal bilincin kendisini 'içkin içinde aşkın' olarak nitelemek zorunda kalıyordu Husserl. Bildiğim kadarıyla ölümünden hemen önce de fenomenolojik sosyolojinin öncülerinden Alfred Schütz'a şöyle demişti "Biliyorum, az sonra öleceğim. Ama aş-

kınsal ben'im yaşamaya devam edecek."

Bizi aşkınlık problemiyle sarsıcı bir şekilde karşı karşıya bırakan ölümlülüğümüzdür. Ölüm gündelik ve dünyevi değildir. Ölümde dünyeviliği aşan, bizi kozmik varlıkla ya da varlığımızın kozmik 'ne'liğiyle yüzyüze getiren bir yön vardır. Aşkınlıkla ölümlülük bir paket halinde gelir karşımıza. Zaten biraz da bu nedenle Freud, her zamanki gerçekçiliğiyle dinlerin ölümlülük kaygısından kaçınmaya hizmet eden bir avuntu olduğunu söylemişti. Çok orijinal olduğu söylenemez bu tespitin; Yahya Kemal'in de benzeri düşünceleri dile getiren şiirleri vardı. Ölümlülüğümüz bizi 'hiç'likle karşılaştırdığı için 'var'lığı hatırlatır. Kierkegaard metafizikle bu sert dansı çok açık dile getirmişti. Leibniz ise hayretle "Niçin daha ziyade hiçlik yok da varlık var?" diye sormuştu. Çok iyi anlayabiliyorum bu şaşkınlığı. Gerçekten de biraz düşünürsek 'var'lık bir skandaldır; hiçlik çok daha makuldür aslında. Ama belki en az varlık kadar büyük bir skandal, varlığı farkeden bir varlığın varolması. Çünkü varolan içkin olsa bile varlığın 'var'lığı tuhaftır ve aşkındır. Herhalde ölümlülüğümüzün sarsıcı gerçeği olmasa gündelikliğin ve dünyeviliğin sınırlarında kalırdık; tek sorunumuz cemaatçi bir 'kim'lik sorunu olurdu, 'ne'lik değil. Ölümlülüğün önümüze koyduğu 'ne'lik sorusu da gündelik değildir. Metafizik bir sorudur bu; insanı birdenbire evrene bağlar. Bu çerçevede bazı insanlar için Müslüman olmak veya deist bir mistik olmak 'rocker', yazar veya terapist olmak gibi cemaatçi bir kimlik değil, hâlâ kozmik bir 'ne'lik sorunudur. Hatta bir zamanlar Marksist olmak da bazı insanlar için böyle bir anlam taşıyordu galiba; bu dünyanın düzeni evrenin neliğiyle bağlantılı bir soruydu. Şimdilerde tamamen unutulmuş olmalı bunlar. Çünkü 'ne'lik sorusu bir kez ciddiye alındı mı bütün diğer soruları boş lafa dönüştürmek gibi bir etkiye sahiptir; ama ortada çok boş laf var.

Martin Heidegger'in (1927) varlığın unutulması tespitini *Varlık ve Zaman*'ın hareket noktası olarak alması başlangıçta umut vericidir. Çünkü varlığın 'var'lığı aşkın bir sorunsala doğru evrilme şansına sahiptir. Ama birdenbire varlığın kendini ifşa edeceği aşkınsal ufuk olarak zamanlılığı-tarihîliği gündeme getirir Heidegger. Şüphesiz aşkınsal ufkun bu şekilde belirlenmesinde Alman tarihçiliğinin ve Dilthey'ın önemli etkileri vardır. Demek ki metafiziğin sınırlanacağı ufuk tarihtir. Kelimelerse tarihi anlatırlar; o halde aşkınsal ufuk dilsel-tarihsel halktır, cemaattir. Yanılmıyorum; isteyenler *Varlık ve Zaman*'ın 74. alt bölümünü okuyabilirler. Burada geleceğin 'dünyevi' nazi rektörünün *Dasein*'ının nasıl halkıyla kucaklaşacağının, meşaleyi yükselteceğinin, tarafını-partisini, kahramanlarını nasıl seçeceğinin ilk işaretleri vardır. Heidegger bir yazısında o gerçekten büyüleyici üslubuyla döngülerle tekrarlayarak 'Kimdir Nietzsche'nin Zerdüşt'ü?' diye sorar defalarca. Madem ki böyle bir soru meşrudur, biz de sorabiliriz; kimdir Heidegger'in *Dasein*'ı? Zaten öğrencisi Gadamer de (1960) *Hakikat ve Yöntem*'de Heidegger'in görüşlerinden yola çıkarak bu aşkınsal ufku dilsel cemaatle sınırlayacaktır. Zaten yirminci yüzyıl şu ya da bu

şekilde dili aşkınsal ufuk olarak belirleyen pek çok düşünürü ön plana çıkarmayı yeğledi; Saussure, Wittgenstein, Foucault vs. Düşünüyorum da hiçbir çağ veya kültür evrenden bu kadar çok kopup, kendi içine kapanıp sadece kendiyle ilgilenmemişti herhalde. Çağımızın bütün anti-hümanizma edebiyatına rağmen dünyevi ve insani olan bu kadar abartılmamıştı galiba. Halbuki türümüzün bir tek erdemi varsa o da görünür ve verili olanın ötesi karşısında; aşkınlık karşısında duyduğu, heyecan, şaşkınlık ve meraktır. Eski Yunanlıların tanrıları, yaradılış efsaneleri, mitolojileri vardı. Mayalar ve Mısırlılar yıldızları önemserlerdi; kendi kültürlerini kozmosun bir parçası olarak düşünürlerdi. En muazzam sanat ürünlerini bu aşkın güdülenmelerle vermişlerdi. Araplar ve Türkler de öyle. Yani önce bir 'ne'lik sorusu vardı her kültürün. Bu dünya daha gizemli ve ilginç bir yerdi bir zamanlar; verilerden, kelimelerden ya da fenomenlerden ibaret değildi. Hayranlık ve şaşkınlık uyandırırdı. Şimdilerde birileri Batı metafiziğinin yapıbozumuyla ilgileniyor. Açıkça gatizm bu.

Böyle Buyurdu Zerdüşt'te Nietzsche Tanrı'nın ölümünü ilan edip dünyevi iktidar-güç istencinin metafizik maskesinin düştüğü bir dünyanın büyük savaşlara gebe olduğunu söylediğinde bile aşkınla dans ediyordu; bengi dönüş. Dostoyevski Avrupa ve Doğu sorunundan ziyade aşkınla ilişkisi kopmakta olan bir dünyada ahlakın ve genel olarak yaşamın nasıl kurulacağıyla ilgiliydi. *Suç ve Ceza*'yı bir edebi doruk kılan, aşkınla ilişkisi bakımından ahlakın temellerini sorgulamasıydı. Sartre "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır" adlı denemesinde Dostoyevski'nin 'eğer Tanrı yoksa her şey yapılabilir' sözünü çıkış noktası olarak aldığını ilan ettiğinde kendi düşüncesini nasıl bir duyarlılıkla aşkınla gerilimli bir ilişki bakımından inşa ettiğini de söylemiş oluyordu. Camus de aşkınla ilişkisi belirsizleşen insanın artık anlamı bu dünya üzerinde arayan tutumuyla; 'saçma'yla ilgiliydi. Giderek üzerine konuşulması değerini yitiriyor olsa da dünyadaki tutumumuzla ilgili her türlü söylemi anlamlandıran bir öte olarak aşkın orada bir yerde varlığını hissetiriyordu hâlâ. Belli ki aşkın'ın unutulmasının sancılı aşamalarıymış bunlar; artık ötesi olmayan gündelik bir dünyada yaşıyoruz.

Yukarda sözünü ettiğim gence geri dönelim. Terapi ilerledikçe bu çocuğun, ince bir ipe dizilmiş boncuklar misali birbirini izleyen günlerden oluşmuş bir yaşamı olduğunu hissettim; biraz zorlansa dağılıp gidecek bir yaşam. Yaşadığı günleri bir bütün; bir hayat haline getirecek, gündelikliği aşan güçlü bir bağı, ilgisi, merakı, meselesi yoktu. Günler mutlaka iyi geçirilmesi gereken zaman birimleriydi, o kadar. Çünkü ölüp gidecekti işte ve gelip geçtiği bu dünyayı anlamasına da imkan yoktu. Umutsuzdu bir bakıma. İlgisizliği de umutsuzluğundan geliyordu. Derindeki depresyon gündelik tedbirlerle geçiştiriliyordu; bugünü nasıl eğlenceli geçirebilirim, işte sorun bu. Açıkça ölümlülüğün yasından kaçıyordu; ölümü unutmak istiyordu, yalnızca unutmak. Ama ölümlülüğün inkarı 'var'lığı da unutmaktır. Doğrusu bu delikanlının çağımızın gündeliklik

kültüründen bağımsız ele alınıp alınamayacağını bilmiyordum. Çünkü analitik teori böyle konuları pek önemsemez aslında ve üstelik ben de son on yıldır yalnızca ortayaş sorunlarıyla ilgilenmiştim; bu terapi yeni bir kuşakla ilk temaslarımdan biriydi. Yeni kuşağı tanımaya çalışırken şimdilerde üniversitelerde ne okuduklarıyla da ilgilenmeye başladım. Çoğu adlarını yeni yeni duymaya başladığım fakültelerde okuyordu ve anlaşılan şimdilerde pek rağbet gören 'disiplin'lerdi bunlar. Ama köklü bir temel bilim eğitimi aldıklarını sanmıyorum. Bana sorarsanız derme çatma, piyasada iş yapacak eleman yetiştiren, bugünün dünyasına dönük okullar; biraz sosyoloji, biraz psikoloji, biraz iktisat, biraz işletme. Kapitalist pragmatizmin genç insanların düşünce dünyasını güdükleştiren akademik hayatının, bu uygulamayı meşrulaştırıcı bir ideoloji olarak akademik pozitivizmle bağını kurmayı okura bırakıyorum.

Çağımızın diğer bir düşünsel yarası pozitivizmdir; bütün aşkın merakları öldürür. Şimdi bilimde ağırlığı olgulara, verilere, görünür ve ölçülebilire vermenin nasıl düşünce sınırlayıcı bir etkisi olduğunu göstermek için pozitivist yönleri çok da ön planda olmayan bir düşünürün görüşlerine değinmek istiyorum. Karl Popper bir dönem epey etkili olmuş bir bilim felsefecisiydi; bilimi metafizikten ayırt etmeye çalışmıştı. Galiba ona göre de metafizikler üremesine izin verildiğinde her yeri kaplayacak hamam böcekleri gibiydi; yanlışlanamazlardı. Elbette Popper kesin bir hatla bilimle metafiziği ayırt edecek bir ölçüt önermiyordu. Ara biçimlerin, geçiş alanlarının bulunduğunu inkar ettiğini söylemek Popper'ı fazlaca karikatürleştirmek olur. Ama düşüncesinin esasının nasıl kolayca çürütülebileceğini göstermek için uç noktaya vardırıp tez haline getirelim. Ona göre psikanaliz ve Marksizm kendini bilimsel teoriler gibi sunan metafiziklerdi. *Öndeyiler ve Yanlışlamalar* (1963) adlı kitabında bilimsel önermelerin olgusal olarak yanlışlanabilir önermeler (öndeyiler) üretmeye elverişli olması gerektiğini söylüyordu. Oysa metafizikler yanlışlanamazdı; olgusal olarak yanlışlanmaya elverişli önermeler üretemezdi. Bilimsel teorilerin yanlışlanabilirliği bakımından en çok önemsediği örnek de Einstein'ın genel görelilik teorisinin bir gözlemle sınanmasıydı. Bu teori yerçekimi etkisiyle uzay-zaman süreklisinin eğrildiğini; dolayısıyla ışığın da çekim alanında belli bir sapmaya uğraması gerektiği sonucunu veriyordu. İşte 1919 kadar erken bir tarihte bir güneş tutulması sırasında yapılan gözlem tüm kuramı yanlışlanmaya açacak astronomik bir öndeyiye dayanıyordu ve teori bu yanlışlanma sınavını başarıyla aşmıştı. Bilimsel teoriler olgulardan yola çıkarak mantıki bir zorunlulukla doğrulanamaz, ispatlanamazdı Popper'a göre; yalnızca yanlışlanabilir olmalıydılar. Metafiziklerse yanlışlanamazdı, sadece doğrulanabilirlerdi. Bu tespitin çok önemli bir doğruyu dile getirdiğini kabul ediyorum. Popper'ın görüşlerini niçin önemsediğimi anlatmak için matematik antropi ve enformasyon teorisine değinmem gerekirdi; ancak gereksiz bir konudan uzaklaşma olur bu. Bununla beraber Popper'ın yaklaşımının gene de bilimin esasına ilişkin en temel özelli-

ği; yani bilimsel gerçekçiliği pozitivizmden ayırt etmeye imkan vermediğini iki aşamada göstermek isterim.

Biraz düşünelim; eğer bizzat Popper'ın bilimsel teoriler hakındaki teorisi bir tür metafizik değil de bilimselse, bilimsellikle ilgili kendi ölçütünü sağlamalıdır. Yani kendi ölçütünü karşılamak için bizzat Popper'ın teorisi de yanlışlanabilir olmalıdır; aksi taktirde metafizik bir teori olacaktır. Peki, Popper'ın teorisi nasıl yanlışlanmaya açılabilir? Yanlış olduğu nasıl gösterilebilir? Eğer yanlışlanamaz bir bilimsel teori varsa Popper'ın teorisi yanlışlanmış olur. Ama böyle bir teori (mesela psikanaliz, Marksizm veya benzeri bir teori) öne sürüldüğünde Popper'ın ölçütü gereği bunun zaten bilimsel bir teori olmadığını söylememiz gerekir. Ama bu durumda Popper'ın teorisi yanlışlanamaz, sadece doğrulanabilir bir teori halini alır. Kısaca Popper'ın teorisi kendi ölçütünü karşılayamaz; metafiziktir (veya yanlıştır). Halbuki diğer yandan Popper'ın bize bilimsel teorilerin yapısıyla ilgili önemli bir şey öğrettiğini de fark ediyoruz. Demek ki olgular, veriler her zaman o kadar önemli olmayabilir; Popper'ın hatası bilimle metafiziği değil, pozitivizmi ayırt edememesidir. Bunu göstermek için ikinci aşamada bilim tarihinden bir örnek vermek isterim.

Kuantum mekaniği başından beri bırakın açıklanması, inanılması ve hatta burada ifade edilmesi bile güç olgularla karşılaştı. Pek çok fizikçinin ortak ürünü olan bu teorinin gelişmesinde Schrödinger bağıntıları en önemli aşamayı oluşturur. 1926 yılına gelindiğinde Heisenberg tüm güçlüklere rağmen mümkün deney sonuçlarını önceden verecek (deneylerle yanlışlanmaya açık öndeyiler üretebilen) pozitivist bir matematiksel matris geliştirmeyi başardı. Ama bu matris fiziğin temelindeki en önemli öğeyi; gerçekçiliği karşılamıyordu. Bu aşamada gerek Einstein gerekse Bohr fiziğin bu şekilde olgulara, öndeyilere indirgenmesine karşı çıktı. Fizik bir hava tahmini oyunu değildi. Yanıtlanması gereken sorun şuydu; deneylenemeyen alanda, 'metafenomenal' düzeyde atomik olaylar *gerçekten* nasıl gelişiyor ki deneylerde böyle inanılmaz sonuçlara ulaşıyoruz? Beklenen yanıt altı ay sonra Schrödinger'den geldi. Schrödinger bağıntılarıyla Heisenberg matrisi matematiksel olarak özdeştir; düşünülebilecek her deneysel durumda aynı sonucu verir. Ama Heisenberg matrisi pozitivistken Schrödinger bağıntıları gerçekçidir; atom düzeyindeki olayların gözlenemeyen alanda nasıl geçmesi gerektiğini de söyler. Bu bağıntılar atomların gözlem dışındayken tamamen farklı bir uzayda (3n boyutlu Hilbert uzayında) yer aldığına ve belki daha da inanılmaz ama bir ihtimaliyet dalgası olarak fiziksel parametreler açısından bütün mümkün değerlere aynı anda sahip olduğuna işaret eder. Şimdi bu bağıntıların yanlışlanabilmesi olanaksızdır; çünkü zaten atomik olayların gözlem ötesi düzeyde nasıl geçtiğiyle alakalıdırlar. Gözlenebilir düzeydeyse Heisenberg matrisi ile aynı sonuçları verirler.

Şimdi Popper'ın yanlışlanabilirlik ölçütü bakımından bu iki yaklaşım da bilimseldir; çünkü deneyle yanlışlanabilecek öndeyiler üretebilirler. Hatta Pop-

per'a göre Heisenberg matrisi daha ziyade bilimsel olmalıdır; çünkü Schrödinger bağıntıları en azından şimdilik nasıl yanlışlanabileceğini bilmediğimiz pek çok öğe içerir. Oysa bu bağıntılar bilinen deney sonuçlarının ortaya çıkması için evrenin nasıl bir metafizik yapısı olması gerektiğini de söyler ve fizik için pozitivist öndeyiler değil, 'metafizik' gerçekçilik (olayların gerçekten de nasıl geçtiği) önemlidir. Teoriler de öndeyide bulunmaya değil (çünkü bunu anlamsız pozitivist matematiksel matrisler de yapabilir) fenomenalin, görünebilirin, ölçülebilirin ötesini; "metafenomenali" kavramaya yarar. Konuyu "Dilsel Cemaat ve Evrensel Özne" (2001) adlı çalışmamda ele aldığım için burada daha fazla geliştirmeyeceğim. Ama pozitivizimden hareket eden psikanaliz eleştirileri için şunu söyleyeyim; bilinçdışı doğrudan gözlenemez, metafenomenaldir; gözlenebilir olsaydı, yani fenomenal olsaydı zaten *bilindışı* olmazdı. Bilinçdışı, psikanalizin Hilbert uzayıdır.

Aşkınsal düşünceyi Kant'a, hatta onu 'dogmatik uykusundan uyandıran' Hume'a kadar geri götürebiliriz. Husserl'de Hume'a olan borcunun farkındadır. Öte yandan pek de rastlantısal sayılamacak nedenlerle Hume, pozitivizmin de habercisidir. Sonuç itibariyle metafiziğe savaş açan bu iki düşünce; pozitivizm ve fenomenoloji düşman kardeşlerdir. Dikkat ederseniz çağın gelişimini 'yüksek' düşünce düzeyinde takip ettiğimizde bile bunların 'popüler kültür' düzeyinde nasıl yapılanmalara denk düşebileceğini görebiliyoruz. Eğer düşüncenin aşkınsal ufkunu olgular, veriler, fenomenler, kelimeler, dilsel cemaatler, söylemlerle sınırlarsak şu küçük gökcismi üstündeki yaşamımızı ve insani dünyanın toplumsal 'oyun gerçekliğini' fazlaca ciddiye almaya başlarız; çünkü bilip tanıyabileceğimiz tek dünya yalnızca bu yanılsamalı oyun dünyasından ibaretmiş gibi gelir bize. Yaşamın gündelikliğinin böylesine önem kazandığı bir dünyaysa ölümlülüğün bir travma olarak inkarı üzerine kurulabilir ancak. Felsefesi ve biliminin aşkın'ı anlamaya yönelik tutkusu giderek ketlenen; bir kaç yüzyıllık süreç sonunda aşkınsal ufku olgularla, verilerle, fenomenlerle, kelimelerle, söylemlerle, dilsel cemaatlerle sınırlanan düşünce dünyası, kapitalist oyunun pratik 'insani' dünyasının gündelikliği ve dünyeviliği ile tam olarak örtüşür hale gelmiştir artık. Bu dünyada aşkın'a açılan ölümlülük artık düşünülmek ve yası tutulmak, derinlemesine çalışılmak istenmeyen; çünkü herhangi bir pragması olmayan şeydir. Ölümlülük bir kendine kapanmadır artık; bir açılma, genişleme, derinleşme imkanı değil. Ölümlülüğün inkarı ise zamanı anlara parçalar. Çünkü anlamsız vazife olmayacağı gibi vazifesiz anlam da olamaz.

Daha önce sözünü ettiğim gence geri dönelim. Terapisinde elbette psikanalitik yaklaşımın imkan verdiği kadarıyla; yani yalnızca bir yan tema olarak ölümlülüğün işlenmesi bile onda köklü bir tarih ve edebiyat ilgisi uyandırdı. Azımsanmayacak bir edebiyat yeteneği olduğunu birlikte keşfettik. Artık yalnızlık ve sevgilisiz kalma da, altında babasının kendininkinden eski model arabasıyla bir arkadaşına yakalanarak gözden düşme de eskisi kadar ürkütmüyor-

du onu. Çünkü onu asla terketmeyecek, gündelikliğini aşkın bir meselesi vardı. Belki de psikanalist Kohut bu örnekte 'dönüştürerek içselleştirme'nin gerçekleştiğini söylerdi. Bilmiyorum, belki başka türlü de düşünülebilir süreç; çünkü gerekirse yalnızlığını da üstlenebilecek bir özne-birey olma yolunda ilerliyordu o. Ölümden öte köy var mı?

KAYNAKÇA

Freud, S. (1953 [1905]) *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Standard Edition (SE) 7;125-245, Hogard Press, Londra.

Freud, S.(1957 [1915]) *Instincts and Their Vicissitudes*, SE 14; 117-140.

Gadamer, H.G. (1975 [1960]) *Truth and Method*, İng. çev., Sheed and Ward.

Gunderson, J.G. (1984) *Borderline Personality Disorder*, Am. Psychiatric Press.

Heidegger, M. (1976 [1927]) *Etre et Temps*, Ed. Gallimard. Fr. çev.

Husserl, E. (1983 [1913]) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, İng. çev., Kluwer.

Kernberg, O. (2000 [1992]) *Sapıklıklarda ve Kişilik Bozukluklarında Saldırganlık*, çev. B. Büyükkal, Metis, İstanbul.

Kernberg, O (1999 [1975]) *Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm*, çev. M. Atakay, Metis, İstanbul.

Kohut, H. (1998 [1977]) *Kendiliğin Yeniden Yapılanması*, çev. O. Cebeci, Metis, İstanbul.

Kohut, H. (1998 [1971]) *Kendiliğin Çözümlenmesi*, çev. C. Atbaşoğlu, B. Büyükkal, C. İşcan, Metis, İstanbul.

Mahler, M. vd. (1975) *The Psychological Birth of the Human Infant*, Basic Books, New York.

Masterson, J (1976) *Psychotherapy of the Borderline Adult*, Bruner Mazel.

Masterson, J. (1988) *The Search for the Real Self*, The Free Press.

Popper, K. (1972 [1963]) Conjectures and Refutations, Routledge and Keagan Paul.

Rank, O. (2001 [1924]) *Doğum Travması*, çev. S. Yücesoy, Metis, İstanbul.

Tura, S.M. (2000) *Günümüzde Psikotrepi*, Metis, İstanbul.

Tura, S.M. (2001) "Dilsel cemaat ve evrensel özne", *Defter*, sayı 42-43.

Winnicott, D. W. (1998 [1971]) *Oyun ve Gerçeklik*, çev. T. Birkan, Metis, İstanbul.

Türkler/Kürtler, anneler ve siyaset: Savaşta çocuklarını kaybetmiş Türk ve Kürt anneler üzerine bir yorum

*Serpil Sancar**

Bu yazı, son on beş yılda Türkiye'nin siyasal gündeminin ilk sıralarına yerleşen 'Güneydoğu'daki savaş' olgusunun çok açığa çıkmamış bir boyutuyla ilgili: savaşta çocuklarını yitiren Kürt ve Türk annelerin yaşadıkları ve düşündükleri üzerine bir yorum.[1] Bu yorum, 1999 yılında Ankara, Adana, Mersin, Diyarbakır ve İstanbul'da yaptığım bir araştırmanın verilerine dayanıyor.[2] Araştırma verileri, savaşta çocuğunu kaybetmiş 20 Türk ve 20 Kürt anne ile yapılan derinlemesine görüşmelerin bant kayıtlarından oluşuyor. Yaklaşık bin sayfayı bulan bu kayıtlarda savaşta çocuğunu kaybetmiş 40 annenin duyguları, düşünceleri, toplumdan istekleri kendi dillerinden ve kendi sözcükleriyle yer alıyor.[3]

(*) Ankara Üniversitesi SBF, Kamu Yönetimi Bölümü, Siyasetbilimi Anabilim Dalı.

1 Bu yorum, kendi veri alanı dışına başka hiç bir metne gönderme yapmayacak. Yorum, sadece kendi veri alanını oluşturan, savaşta çocuğunu kaybetmiş 40 kadının sözleri ile ilişki kurmayı deniyor. Bu yorumu yapan kişi olarak başka hiçbir metni bu yorumun doğruluğuna/yanlışlığına 'alet' etmek istemedim. Çünkü, bu 'keşfedici' amaç taşıyan bir araştırma. Araştırma, savaşta çocuklarını yitirmiş kadınları yaşları, eğitim durumları, sosyo-ekonomik durumları gibi 'sayısal' bilgilerle ele almayı amaçlamıyor. Niceliksel değil, niteliksel bilgi edinmeyi amaçlıyor ve bu amaçla bilgi olarak sadece kadınların sözlerini kullanıyor. Bu nedenle hiçbir resmî döküman, gazete haberi, akademik tez ya da politik iddia bu veri alanına dahil edilmedi. Kadınların kendi sözleri ile benim 'öznelliğim' arasında kurulan ilişkinin söze dökülmesi olarak bu yorumdan hatası ve sevabıyla tabii ki ben sorumluyum.

2 Bu araştırma TOSAV tarafından desteklendi. İki araştırma asistanının çalışması ile görüşmeler sağlandı ve araştırmanın gerçekleştirilme aşamasındaki düzenlemeler yapıldı. Kendilerine buradan teşekkür ediyorum.

3 Araştırmanın ilk aşamasında, savaşta çocuğunu kaybetmiş Kürt ve Türk anneleri ile iletişim kurmak için gerekli adres, isim tespiti çalışması yapıldı. Bunun için Zübeyde Hanım Şehit Anaları Vakfı, Tutuklu ve Hükümlü Yakınları Derneği gibi organizasyonlarla ilişki kuruldu. Bu örgütler aracılığıyla Ankara, Adana, Mersin, Diyarbakır ve İstanbul'da yaşayan ve savaşta çocuğunu yitirmiş kadınların isim ve adresleri saptanarak hepsi tek tek telefonla arandı ve görüşme isteğimizi kabul edenlerden randevu alındı. Daha sonra söz konusu beş ilde yaşayan kadınların evlerine gidilerek tek tek görüşüldü. Bu yüz yüze görüşmelerde kadınların yalnız olmasına dikkat edildi. Birkaç görüşmede eşleri de yanında olan kadınlar dışında hepsiyle yalnız görüşüldü ve görüşmelerde baştan sona ses kaydı yapıldı. Her bir görüşme ortalama 1.5 saat sürdü.

Bu yazı, görüşme yapılan kadınların kendi sözlerini buraya getirmeyecek; bu ancak çok daha geniş kapsamlı bir metin içinde gerçekleşebilir. Onun yerine, bu görüşmeler hakkında benim düşündüklerim ve yorumlarım bu yazının konusunu oluşturuyor.

Savaşta çocuğunu kaybetmiş kadınlarla görüşmeye başlamadan önce yapmak istediğim araştırmanın amacını kendi notlarıma şöyle aktarmışım:

- savaşta çocuğunu kaybetmiş kadınların çocukları ile kendileri arasında nasıl bir ilişki tanımladıkları, yani kendi annelik deneyimleri hakkında neler anlattıklarını dinlemek (anne-çocuk ilişkisi),
- kadınların savaşla ve ölümle nasıl tanıştıklarını anlatılamak (savaş/ölüm-annelik ilişkisi),
- kadınların, savaşın nedenleri ile savaşın kendi yaşamlarında yol açtığı sonuçlar hakkındaki kişisel anlatılarını kaydetmek; bu anlatılardan kadınların Türkiye'de devlet, toplum ve siyaset hakkındaki görüşlerini saptamak, (savaş-siyaset ilişkisi),
- kadınların daha iyi bir yaşam ve barış için yapmak istediklerini öğrenmek (annelik-siyaset ilişkisi).

Yapmak istediğim şey, savaşta çocuğunu kaybetmiş kadınların bir kadın, bir anne, bir Türk/Kürt ve bir vatandaş olarak kendilerini ve yaşadıklarını nasıl tanımladıklarını, hangi sözcüklerle ve işaretlerle ifade ettiklerini görmekti. Bunu yaparken kadınların yaşadıkları eve giderek, bu mekânda savaşın, ölümün ve yaşama devam etme stratejilerinin göstergelerini izlemek istedim. 'Evlat acısı' ile yaşamları alt üst olmuş kadınların yakın sosyal çevredeki diğer çocukları, kocaları, arkadaşları/komşuları ile ilişkilerini nasıl sürdürdüklerini merak ettim. Merak ettiğim başka bir konu ise, kadınların kendi yaşamlarından, ölümden, savaştan, kendilerine göre çözümün nerede olduğundan konuşurken, bütün bu yaşadıklarını siyasal olanla nasıl ilişkilendirdikleri oldu.[4]

Genç yaştaki oğlunun/kızının savaşta ölümünü yaşamış annelerle yapılan

4 Görüşme yapılan kadınlarla araştırma boyunca soru-cevap seklinde bir ilişki kurulmadı ve doğrudan, kapalı-uçlu sorular sorulmadı. Örneğin, *'Siyaset/devlet/savaş hakkında ne düşünüyorsunuz?'* gibi bir soru görüşmelerde yer almadı. Bunun yerine, tamamen esnek, sohbet şeklinde yürütülen görüşme yaptık. Bu 'sohbet', genellik, ölen çocuğunun nasıl biri olduğu, nasıl öldüğü ile başlayıp kendi doğal akışı içinde devam etti. Bu yazıda yer alan bütün yorumlar, bu sohbet içinde konuşulanların bir tür 'anlatı' olarak ele alınması ve bu anlatının bende yarattığı düşünceler şeklinde oluştu. Sadece, görüşme bitmeden önce, *'Sen çözümü nerede görüyorsun?'* türü küçük bir yönlendirme sorusu -eğer sohbeti yürüten kadınlar 'sorunların nasıl çözüleceği'ne ilişkin o âna kadar bir görüş belirtmemişse- soruldu. Bu soru genellikle bütün kadınlara soruldu; çünkü, hemen hepsi, böyle bir soru ile karşılaşmadan 'çözüm' hakkındaki görüşlerini sohbetin doğal akışı içinde dile getirmediler. Bu nokta benim için dikkat çekiciydi ve neden böyle olduğunu düşündüm. Galiba neden, kadınların yaşadıkları sorunları dile getirmeyi alıştıkları toplumsal pratiğin siyasal niteliği ile ilgiliydi. Onlar, *'Derdin ne?"* sorusunun kendilerine sorulmasına çok alışmışlardı; ama *'Çözüm hakkında ne düşünüyorsun?'* sorusunu hemen hiç duymamışlardı. Onlardan beklenen sadece mağduriyetlerini dile getirmek, ama 'sorun çözme' noktasında işe karışmamak ve sorumluluğu başkalarına (siyasilere, örgüt yöneticilerine, erkeklere!) havale etmekti belki de. Eğer durum böyleyse, görüşme yapılan kadınların 'vatandaş' kimliği ile mesafeleri hakkında bir öngörüde bulunma olanağı ortaya çıkıyordu.

sohbetlerin tahminimden öte bir duygusal gerilim yarattığını burada söylemeliyim. Çünkü, kadınların yaşadıklarını ve duygularını sözle ifade etmekte çok zorlandıklarını ve hatta çoğu zaman bunun olanaksız olduğunu bu sohbetler boyunca gördüm. Görüşmelerin kaydedildiği bantların önemli bir kısmı ağlama, iç çekme kayıtlarıyla doldu.[5]

1. Eller, yüzler, bedenler ve evler

Savaşta çocuğunu kaybetmiş kadınların en etkileyici yanları elleri, yüzleri ve oturuşlarıydı. Çocuklarının ölümünden bahsederken kadınlar ellerini nereye koyacaklarını şaşırıyorlardı ve o eller havada tuhaf hareketler yapmak zorunda kalıyordu. Kendi yüreklerinde nasıl yaşadıklarını tam da bilemediğim 'ölüm'den -hem de kendi çocuklarının ölümünden- söz ederken annelerin çoğunun yüzünde -ölüm katılığı ve soğukluğuna benzer- bir donukluk geçip gidiyordu. Çok derin bir duygusallık dünyasında anlamlandırılmış olduğu anlaşılan bu 'ölüm'ün, söze dökülüp dışsallaştırılma zorunluğu ile karşılaştığında, konuşan açısından anlamından çok şey yitirdiği açıktı. 'Ölüm' hakkında konuşmak bir 'yabancılaşma' olarak yaşanıyordu ve bu duygu annelerin yüzünde görülüyordu. Çocuğunun nasıl öldüğünü anlatan bir annenin bedeni ise oturduğu divanın kenarına doğru hareket ediyor ve burada çok güvensiz, sanki kayıp, düşüp, yok olacakmışcasına eğreti bir şekil alıyordu. Hafif titremeler ile vücut kasılıyor; küçülüyor ve sanki tekrar annesinin karnındaki güvenli dünyaya geri dönmek istercesine toplanıp, büzülüyordu.

Savaşta çocuklarını kaybetmiş annelerin hemen hepsinin (2-3 kadın hariç) evi büyük kentin kenar mahallelerindeydi. 'Orta-alt' sınıf semtlerdeki konforsuz apartman daireleri kadar -hatta daha çok- biriketten yapılmış, derme-çatma gecekondular da vardı bu evlerin içinde. Evler genellikle sade döşenmiş ve kadınların yaşamlarının önemli bir bölümüne mekân teşkil ettiği anlaşılan canlılıktaydı. Bu evlerin içerden görünümlerinin ve kullanım tarzlarının kadınların yaşadıkları travma ile ilişkili olduğunu gördüm. 'Yerleşik' evlerde genellikle ucuz ama gösterişli mobilyalar, süslemeye ve estetik zevklere yönelik çeşitli objeler dikkat çekiyordu. Bu tür evler bir 'ev kadını'na yaraşır temizlikte

5 Araştırmaya yardımcı olan araştırma asistanı arkadaşlarımla birlikte görüşmeler sırasında zaman zaman duygusal olarak çok zorlandığımızı burada belirtmeliyim. Görüşmeler sırasında içimizden biri, bir bahane ile yan odaya ya da evden dışarı giderek gözyaşlarını sakinleştirmeye çalışıyordu. Çocuğunu savaşta kaybetmiş bir annenin gözyaşları karşısında soğukkanlı bir duruşun olanağı ve bence gereği de yoktu. Bu durum görüşmeler boyunca sürdü ve görüşmeler bittikten uzun süre sonra da etkisini devam ettirdi. Kendi adıma söylemeliyim ki benim için hiçbir şey bu kadınlarla görüşmeden önceki gibi değil. Dünyanın neresinden olursa olsun gördüğüm bir savaş ve ölüm sahnesi beni çok etkiliyor. Artık, savaşa karşı en etkili şeylerden birinin bizzat savaşta yakınlarını kaybetmiş insanların, yüzleri, sözleri ve yaşamları olduğunu düşünüyorum. Artık, savaş muhabirlerinin ölenleri değil, geride kalanların yaşamlarını haber olarak göstermeleri gerektiğini düşünüyorum.

ve düzendeydi. Evin bir köşesi ölen çocuğun çeşitli boy resimleri ile bir tür müze şeklini almıştı. Ev, baştan sona 'ölüm'ün izlerini taşıyordu.

Bir başka tür ev ise 'göçmüş ev' olarak nitelenebilecek evlerdi. Bu evler savaş nedeniyle yaşadıkları topraklarını/köylerini/mahallelerini terk etmek zorunda kalan bir kısım Kürt kadınların evleriydi.[6] Bu tür evlerde sadece eski kilimler, minderler ve kırık dökük eşyalar göze çarpıyordu. Hiçbir estetik objenin göze çarpmadığı 'göçmüş' evler ev sahibi kadının hiçbir kişisel özelliğini yansıtmıyor ve 'kadınsı' hiçbir özellik taşımıyordu: 'göçmüş' evler cinsiyetini yitirmişti. Dikkati çeken, kenarda oturan bir iki yaşlı, ortalıkla 3-5 genç kadın ve çok sayıda çocuktu ve görünen derin yoksulluktu. Bu evlerde 'ölen'in izine rastlanmıyordu; ölüm yoksulluğa karışarak bu evlere damgasını vurmuştu.

2. Ölümün anlamı, çocuğun değeri

Annelik, toplumsal bir kimlik olarak, çocuklarıyla kurduğu bireysel duygusal ilişkinin derinliği ve niteliği ile belirleniyor. Bu ilişkinin duygusal niteliği, annenin 'karşılıksız' emeğine dayalı sevgi, koruma ve yetiştirme olarak ortaya çıkıyor. Anneler, karşılıksız bir emek ile büyüttükleri çocuklarını zamansız -ve hatta anlamsız- bir nedenle kaybettiklerinde büyük bir travma yaşıyorlar. Hemen hepsi hayatlarının geri kalan kısmını duygusal/ruhsal olarak sakatlanmış insanlar olarak sürdürüyor. Anneler çocuk yetiştirmek için kapandıkları evlerinde dünya ile bağlantıları olan çocuklarına kendilerinden daha fazla önem veriyorlar. Bu bağ, çocuğun ölümü nedeniyle kopunca da kendi benliklerinin önemli bir kısmını yitirmiş oluyorlar. Çoğu, bu durumu telafi edebilecek çeşitli yaşam stratejilerini zamanla geliştirebiliyor. Ama, hiçbir şey eskisi gibi olmuyor.

Türk anneler: Beklenmeden gelen ölüm, şehitlik ve annelerin rüyaları

Türk anneler 20-25 yaşlarındaki oğullarını devlete asker vermiş kadınlar. Onlar, oğullarının ölmesini değil, askerden bir toplumsal statü kazanarak (askerliğini yapmış erkek) dönmelerini beklerken 'evlat acısı' ile karşılaşıyorlar: oğlu 'şehit' oluyor. Oğlu 'şehit' olmuş anneler sözlerden çok, duruşları, bakışları ve gözyaşlarıyla anlatıyorlar yaşadıklarını. Onlar, nedenini ve niçinini bilmedikleri ölümle karşı karşıya kalmış; ömür boyu duygusal olarak sakatlanmış insanlar. Çoğu, çocuklarının neden öldüğünü açıklayamıyor kendi kendine. Tek açıklayıcı söz: şehitlik. Bütün yaşadıklarını bu sözcüğün onlara sunduğu olanak ile tanım-

6 Görüştüğüm Kürt kadınlar arasında az sayıda orta ya da orta-üst sınıftan olan da vardı. Bunlar göç etmiş olsalar da bundan çok fazla etkilenmemiş, görece daha varlıklı ve genellikle Kürt aşiretlerinin önde gelen ailelerinin evleriydi. Bu tür Kürt kadınların evleri ile Türk kadınların evleri arasında görünür bir fark yoktu. Bu evlere savaş doğrudan değil, ancak dolaylı olarak girmişti. Buradan çıkarak, savaşın kadınların evlerini sadece etnik temelde değil, aynı zamanda sınıfsal temelde de etkilediğini söyleyebiliriz.

lamak zorundalar. Hepsi çocuklarının ölümüne yol açan olayı (çatışma, pusuya düşürülme, mayına basma, çığ altında kalma, bombalanma) her ince detayına kadar biliyor, araştırıyor, öğreniyor. Ölüm anlatısı onların yaşamında tekil bir anlatı; başka hiçbir anlatıyla birleşmiyor. Sadece, öylesine gelmiş ve kaçınılmaz biçimde yaşanmış bir olay. Ama, çok somut ve gerçek. Bu kadar çıplak bir gerçekliğin birlikte yaşanabilir, başedilebilir, taşınabilir bir anlatıya dönüştürülmesi gerekiyor. Bunun en yaygın yolu: annelerin rüyaları. Annelerin önemli bir kısmı ölmeden kısa bir süre önce çocuklarını rüyalarında gördüklerini söylüyorlar; onlara malum oluyor 'ölüm'. Ölümden sonra da oğullarıyla rüyalarında konuşmaya devam ediyorlar. Çocuklarını askere gönderirken düşünmedikleri ölümü, çok yaklaştığında sezmeye, öngörmeye başlıyorlar. Rüyalarla 'mistikleşen' ölüm yine de onlar için nedensiz ve anlamsız. Bunun ifadesi de 'kader' oluyor.

'Şehit' anneleri için ölüm adil değil; onlar gibi yoksul ve garibanların çocukları ölüyor, ama zenginlerinkine bir şey olmuyor. Bu adaletsizlik onları zaman zaman isyana götürüyor. Bu öfke 'siyasiler'e yöneliyor; tek rahatça suçlayabilecekleri onlar oluyor. Çoğu, ölen çocuğunun mezarının bulunduğu 'Şehitlik'i çok sık ziyaret ediyor ve Şehitlik'in "ayağına giyecek terliği olmayanlarla dolu" olduğunu söylüyorlar. Anneler, kendi çektikleri acıyı algılamayan herkese öfkeliler. Bu öfke şehitlikle ilgili dinsel ve milli anlatılarla karşılaşınca sakinliyor; bazen bir tevekküle, bazen de bir kahramanlık duygusuna dönüşüyor.

Türk anneler: Kazanılan statü olarak 'şehit anası'

Şehitlik, dinen kutsanmış, yüceltilmiş bir olay. Şehit olanın, hem kendisi, hem sülalesi 'öteki dünya'da rahat olacak; Tanrı tarafından ödüllendirilecek. Oğlunu yitirmenin bir telafi yolu bu: dinen yüceltilmiş, özel önem ve prestij atfedilmiş bir şeyi başarmış olmak. Oğullarının elde ettiği bu prestij, onların ölümü ile annelere geçiyor ve onları da rahatlatarak, toplumsal olarak saygın bir konuma getiriyor. Önceden sıradan ev kadınları olan bu kadınlar artık herkesin elini öptüğü, önemli devlet adamlarının başsağlığı dileyip, bayramlarda mesaj gönderdiği bir insan oluyor.

'Şehit olma'nın sağladığı prestij sadece dinsel kökenli değil. 'Vatan uğruna ölmek' bu insanların hayatta kazanabileceği önemli konumlardan biri. 'Vatan uğruna ölmek', topluma önemli bir hizmette bulunmuş bir insanın konumunu, ölene ve yakınlarına sağlıyor. Elde edilen bu toplumsal değer ve prestij, ailenin duygusal ve maddi kaybının karşısına konuyor: böylece hayat daha kolay çekilir hale geliyor.

Anneler şehit olan çocuklarının kişiliğini yarı peygamber niteliğine yüceltiyorlar; hatasız, anlayışlı, sevgi dolu, akıllı ve uyumlu bir çocuk hatırlıyorlar. Anneler, ölen çocuklarının odalarını, anılarını, eşyalarını kutsallaştırılıp, bir ev müzesi haline getiriyor. Ölen oğlunun yatağını, elbise dolabını ve kişisel eşya-

larını aynen 7 yıldır saklayıp, her gün temizleyen anneler var. Ölen çocuğun Şehitlik'teki mezarı ise evin bir parçası gibi algılanıyor; sık sık yıkanıp, temizleniyor, çiçeklerle, vazolarla, resimlerle süsleniyor. Ölüm kabullenilmiyor, sadece 'yaşama uyduruluyor' ve katlanılacak hale getiriliyor. Anneler için çocuklarının ölümü nedensiz; sadece katlanılacak bir acı.

Oğullarını askere gönderen annelerin anlatılarında dikkati çeken başka bir özellik, erkeksi değerlerin yüceltildiği kültürel düzeyde ortaya çıkıyor. Oğullarının asker kıyafetleriyle, silahlarla, komando kıyafetleriyle çektirdikleri resimleri evlerinin her tarafına asarak bunu bir prestij unsuru olarak sembolleştiriyorlar; hizmet şiltleri, madalyalar ve başarı belgeleri bu sergilemeye eşlik ediyor. Anneler, çocukları hakkında yaptıkları duygusal konuşmalarda oğullarını boylu poslu, cesur ve "on kişiyi haklayabilecek güçte" gibi nitelemelerle tanımlarken, diğer yandan da, onların duygusal, iyi kalpli, saygılı, yumuşak, kendi halinde bir kişiliğe sahip olduğunu belirtiyorlar. Oğullarının şiddet yanlısı olabileceğini hiçbir anne kabul etmezken, ölebileceklerine dair bir önkabule de sahip olmadıklarını görüyoruz. Ölüm, onlar için doğal bir sonuç değil; bir sürpriz. Oğullarını askere göndermemek gibi bir düşünceye sahip olmadıkları gibi, onların bir savaşa gittiğini de kolay kolay algılamıyorlar. Anneler bir savaş içinde yaşamıyorlar; onlar sadece oğullarını 'devlet'e gönderiyorlar. Bunu çevreleyen erkeksi kültürel değerler onlara çatışmalı ve sorunlu gelmiyor. Bu durum, çocukları gönüllü olarak Güneydoğu'ya, savaşmaya giden anneler için bile büyük ölçüde böyle. 'Öldürmek' ve 'ölmek' fiilleri birbiriyle ilişki kurmuyor; 'vatan için öldürmek' ile 'insan öldürmek' ayrı dünyalara ait fiiller olarak algılanıyor.

Çocuğu ölen annenin sosyal çevresi ile ilişkisi değişiyor. Artık onu en çok anlayanlar ailesi ya da komşuları değil, kendi gibi oğulları şehit olmuş diğer analar. Hemen hepsi kendi oturdukları semtin yakınında ya da aynı şehirdeki diğer şehit analarını tanıyor ve görüşüyorlar. Bu görüşmelerin büyük bir kısmı Şehitlik'te gerçekleşiyor. Her hafta -bazen daha sık- ziyaret edilen şehitlik kadınların bir tür rahatlama mekânı. Orada ağlayıp, orada oğullarıyla buluşup, orada kendilerini anlayan yeni arkadaşlar ediniyorlar. Çoğu evinden çıkıp bir yere gitme alışkanlığına sahip olmayan kadınlar sık sık, tek başlarına Şehitlik'e gidiyorlar ve orayı bir sosyal mekân haline getiriyorlar.

Kürt anneler: Anne-çocuk ilişkisinin 'siyasi'leştirdiği kadınlar

Kürt anneler savaşla ve çocuklarıyla kurdukları duygusal ilişkiler açısından Türk annelerden farklılaşıyor. Bu farkların en önemli kaynağı, onların çocukları ve diğer yakın akrabaları ile birlikte bir savaş ortamını somut olarak yaşamaları ve bu nedenle evlerini, yaşadıkları doğal toplumsal çevreyi (köyünü ya da yaşadığı mahalleyi) terk ederek göç etmek zorunda kalmaları. Bu travmatik değişim Kürt annelerinin anlatılarını Türk annelerden farklılaştırıyor ve birbirle-

rine yaklaştırıyor. Kürt annelerin anlatılarının kendine özgü bir politik anlatının içine yerleştiğini görüyoruz. Türk annelerden daha homojen ve daha sıkı yapılandırılmış bir siyasal anlatı bu.

Kürt annelere çocuklarının ölümünü ve şimdiki yaşantılarını sorduğumuzda, hemen hepsi yaşam öykülerini anlatmaya çocuklarının uğradığı haksız baskı ve işkenceleri anlatarak başlıyorlar. Çoğunun çocuğu daha çok küçük yaşta (13-18 yaş) Kürt hareketi ile ilgilenmeye başlar başlamaz polis (devlet) baskısı ile karşılaşıyor. Bazılarının baskı ve işkence görme nedenleri kendileri değil, babaları ya da diğer kardeşlerinin Kürt hareketi ile olan ilgileri oluyor. Bu anlatılarında, devlet tarafından Kürt hareketi ile ilgilenenlere yöneltilen baskı ve işkencenin bireysel bir nitelik taşımadığı; ailenin, hatta yakın akrabaların -çoğunlukla erkek ya da genç- üyelerine de yöneldiği gözleniyor. Aileden bir kişinin PKK, ya da HADEP ile ilişkisi bütün ailenin yaşamını değiştirecek sonuçlara yol açıyor. Siyasal ilgi ve siyasal suç bireysel kalmıyor; aile ya da yakın akrabalara ilişkin bir toplu ilişkilendirme ile ortak yaşanan bir olgu niteliğine bürünüyor. Baskı ve işkence anlatısı giderek 'dağa çıkma' gerekçesine dönüşüyor. Dağa çıkmayanlar ya 'faili meçhul' cinayetler sonucu yaşamlarını yitiriyorlar ya da uzun süreli hapis cezalarına çarptırılıyorlar. Dağa çıkanların ise çok uzun bir süre geçmeden ölüm haberleri geliyor.

Görüştüğümüz Kürt anneler genellikle çok çocuklu (4-10), kırsal kökenli, orta alt gelir grubuna dahil kadınlardı.[7] Onların da çocukları 'şehit' olmuştu. Kürt anneler dağa çıkan ve 'şehit olan' çocukları hakkında kişisel duygularını anlatarak konuşmaktan çok, mesafeli ve politikleşmiş bir dil kullanarak konuşuyorlardı. Kürt annelerin gözünde kendi çocukları -tıpkı Türk annelerde olduğu gibi- kusursuz, iyi kalpli, akıllı, etrafında sözü dinlenen ve yumuşak kişilikte çocuklardı. Ama Kürt anneler, ne çocuklarının küçüklüklerine ait hikâyeler anlattılar; ne de onları rüyalarında görüp, dünyayı bu rüyaların içinden yorumladılar. Kürt annelerin hikâyeleri oldukça basitti: baskı ve işkence gördü; inanıyordu; dağa çıktı; öldürülmüş. Onların gözünde de artık ölen çocukları, tıpkı Türk anneler gibi 'şehit' olarak nitelendiriliyordu.

Anneler ile çocukları arasındaki duygusal ilişkisizlik gibi duran bu özelliğin yorumunu yapmak hiç kolay değil. Kürt annelerin 'daha az anne' sorumluluğuna sahip olduğu gibi kolay bir yorum ise çok yanlış. Onlar da gözleriyle, elleriyle, bedenleriyle anlatıyor aslında acılarını; araya bir söz katıp duygularına 'yabancılaşmak' istemiyorlar. Onlar, Türk annelerden farklı olarak evlerinin duvarlarını ölen çocuklarının boy boy resimleriyle süslememişler; evlerinin köşelerini bir mezar-müze haline getirmemişler -ya da getirememişler-. Duvar-

7 Görüştüğümüz Kürt annelerin bir kısmı okumaz-yazmazdı, Türkçe bilmiyorlardı ve bu nedenle tercüman aracılığıyla konuştuk. Bunların içinde ilkokul mezunu olanlar Türkçe konuşuyordu. Türkçe bilenler bunu okuldan ya da okula giden çocuklarından öğrendiklerini belirttiler. Bunların içinde eşi devlet memuru olanlara da rastladık.

lara asacak madalyalar, üstün hizmet belgeleri yok. Kürt annelerin evlerinde çocuklarına ait görünür hiçbir iz yok. Çocuklarının resimleri, ancak konuşmanın bir aşamasından sonra, saklı gizli yerlerden çıkıp geliyor; o da genellikle küçük, silik ve tek bir vesikalık fotograf.

Kürt anneler ile çocukları arasındaki duygusal ilişkinin gizlenmişliği anne duygusallığı ile 'şehit anası' kimliği arasındaki çok dile getirilmemiş bir gerilimi de yansıtıyor. Annelerin, çocuklarını anlatacakları dile 'siyasal anlatı'nın vurduğu damga bu duygusallığın dışavurumunu engelliyor. Anneler, çocukları hakkında 'politikleşmiş' bir dille konuşuyorlar; çocukları ile olan ilişkilerini devletin baskısı, Kürt olmaktan dolayı uğradıkları ayrımcılık ve şiddet anlatısı ile birleştirerek dillendiriyorlar. Onların çocukları bir 'dava' uğruna şehit olmuş ya da 'faili meçhul' cinayete kurban gitmiş gençler. Çocuklarının başına gelen bu felaket tekil bir olay değil; bir bütünün parçası. Bu 'bütün', bir yandan ailenin diğer fertlerinin de baskıya maruz kalmasına, hapse girmesine ya da işkence görmesine yol açıyor; öte yandan da, anneleri de daha büyük bir siyasal olgunun, 'Kürt kimliği' davasının bir parçası haline getiriyor. Kürt anneler, başlarına gelen trajik olaylar nedeniyle anneliği bir politikleşme süreci olarak yaşıyorlar; annelik politik bir kimliğe dönüşerek 'dava'nın bir parçası haline geliyor. Hemen hepsi devlet, siyaset, Kürtlük, haklar, kimlik gibi kavramlar kullanarak konuşuyor. Onlar, yaşanan savaşın bir parçası haline dönüşüyor ve bu dönüşümün bedelini çocuklarını yitirerek, göç etme zorunda kalarak, yoksullaşarak ödüyorlar. Öte yandan, bir 'şehit anası' statüsü kazanarak -tıpkı Türk anneler gibi- yeni bir toplumsal kimlik ediniyorlar ve ödedikleri bedellerin telafisini isteme hakkını kendilerinde görmeye başlıyorlar. Onlar da, aynı Türk anneler gibi, savaşta çocuğunu, kocasını, kardeşini yitirmiş kadınlardan yeni dostlar ediniyorlar; ölümün yol açtığı yeni arkadaşlıklar, birbirinin derdinden anlayan kadınlardan oluşan bir kadın çevresi meydana getiriyor.

Çocuklarının mezarını bilmeyen Kürt anneler

Çocuğu dağa çıkıp silahlı çatışmalarda ölen Kürt anneler için 'ölüm' çoğu zaman -Türk annelerden farklı olarak- öngörülmemiş bir şey değil. Hatta, bazıları daha önce 'faili meçhul' biçimde öldürüleceklerine inandıkları çocuklarının dağa çıkarak birkaç sene daha fazla yaşayabildiğini düşünüyor. Ölüm, orada ya da burada, anneler için yaşamın bir parçası haline gelmiş. Hepsi, yakın çevrelerinden birkaç kişinin ölümünü yaşamış kadınlar.

Türk annelerden farklı olarak, Kürt anneler için çocuklarının ölümü nedensiz ve anlamsız değil; onlar için ölüm anlamsız değil ama adaletsiz. Çocukları bir 'dava' uğruna ölüyorlar; bu dava anneler için yabancı değil ve kendilerini de bu davanın bir parçası olarak görüyorlar. Kürt anneler için ölüm, öngörülse bile, katlanılması zor bir durum. Çünkü bu ölüm olağan biçimde yaşanmıyor.

Çoğu, çocuğunun öldüğünü sonradan ve dolaylı yollardan öğreniyor. En büyük sorun ise, çocuğunun cenazesini alıp, onu bir mezara kendi eliyle gömememek. Dağda ölenlerin ya cesetleri bile bulunmuyor, ya yeri bilinmeyen mezarlıklarına gömülüyor, ya da, bu mezarlar ziyaret olanağı olmayan boşaltılmış bölgelerde bulunuyor. Az sayıda anne, çocuğunun cenazesini alıp kendi istediği bir mezarlığa gömebilme şansına sahip olmuş. Bazılarının çocuklarının cesedi parçalandığı için ise ne bildiği, ne de bilmediği yerde bir mezar bile yok.

Bir kısmının daha 'bıyığı bile terlemeden' ayrıldığı oğulları ancak 'bıyıkları çıktığı' zamana kadar yaşama şansına sahip oluyorlar. Ölümün ayırdığı anne ile çocuğu -geride mezar gibi sembolik bir mekân dahi kalmadığı için- hiçbir şey tekrar biraraya getirmiyor; geriye büyük bir hiçlik duygusu kalıyor. Bu boşluk, annelerin duygusal bağlılıklarını çocuklarının inandıkları 'Kürt kimliği'ne yönlendirmelerine yol açıyor. Çocuklar ölüyor; anneler, 'şehit annesi' olarak politik bir konum kazanıyorlar. Annelerin yaşamında oluşan boşluk başka bir yönde doldurulуyor.

Ölümden sonra geride kalan: Yoksulluk ve erkeksiz kadın cemaatleri

'Ölüm'den geride kalanlar daha güvenli bölgelere göçüyorlar. Göç, aslında ailenin evini, toprağını ve alıştığı yaşama düzenini yitirmesi anlamına geliyor. Evin bombalanması, köyün yakılması ya da devam eden baskı nedeniyle, geride kalanlar daha büyük kentlerin kenar mahallelerine göç ediyorlar. Yeni yerleşilen yerler yine Kürt yakınların, akrabaların içiçe oldukları mekânlar oluyor. Buralarda derme çatma gecekondular, yarım yapılı evlerde oturuyorlar. Bu evler genellikle doğru dürüst asfalt yolu olmayan mahallelerde, birkaç odadan oluşan evler oluyor.

Geride kalanlar genellikle kadınlar ve çocuklar ile az sayıdaki yaşlı erkeklerden oluşan aileler haline dönüşüyor. Kadınlar ve çalışabilecek yaşa gelmiş çocuklar para kazanacak bir iş bulma derdine düşüyor. Örneğin Adana'da kadınlar düşük ücretli tarım işçiliği yaparak geçimlerini sağlıyorlar. Diyarbakır'da ise bu olanak da yok. Göç sonrası yaşam savaşı veren kadınlar, kocalarını ve oğullarını yitirmiş, küçük çocukları ile yalnız kalmış kadınlardan oluşuyor. Ancak çocuklarının karınlarını doyuracak kadar para kazanan bu anneler için çocuklarının okuyup 'adam olması' hayali bile yok. Göç sonrası yeni bir yaşama başlamış Kürt kadınların dertleri 'eğitim'[8] değil, 'geçim'.

Göç ve yoksullaşmanın birlikte yaşandığı bu süreçte erkeklerin, özellikle

---

8 Kürt anneler için 'eğitim'in değerinin çok düşük olduğunu büyük bir hayretle gözledim. Çocuklardan bahsederken 'keşke okuyup kendini kurtarsa' diye bir hayal kurmuyorlar. Onlar için 'eğitim' bir çözüm gibi görünmüyor. Çocuklarını okula 'sıradan bir iş' olarak gönderiyorlar izlenimine kapıldım. Bu durum Türk ve Kürt annelerin kendi çocuklarına ilişkin talepleri açısından önemli bir fark olabileceğini gösteriyor ve başka bir araştırmaya konu olabilecek kadar da önemli görünüyor.

genç erkeklerin ortadan yok olduğu gözleniyor. Dağa çıkma, hapse girme, yurt dışına kaçma ya da kalabalığına girip kaybolabilecekleri büyük kentlere (İstanbul gibi) gitme ile aileden kopan genç erkekler bazen karılarını ve çocuklarını da anneleriyle birlikte bırakıyorlar. Böylece geride kalanların çocunluğu kadın ve çocuklardan oluşuyor. Hiçbir eğitimleri ve donanımları olmayan bu kadınlar büyük bir yoksulluk ile karşı karşıya kalıyorlar. Sonuçta, kadınların yükü artıyor; erkeklerin siyasetle uğraştığı yerde kadınlar bu siyasetin bedelini ödeyerek yaşıyorlar.

3. Kürt ya da Türk olmak ve savaşmak (!)

Savaşta çocukları ölen Kürt ya da Türk annelerin çocuklarını öldürenlerin ve kendilerinin etnik kimlikleri hakkında anlattıkları dikkat çekici bir özellik gösteriyor. Görüştüğümüz kadınların hiçbiri 'öteki' kimliğe açık, genel ve tanımlanmamış bir husumet yöneltmiyor. Bu konularda konuşurken sözcüklerin çok itina ile seçildiği, kendilerini etnik bir çatışmanın bir tarafında gösterecek yanlılıklardan kaçınmaya çalıştıkları gözleniyor.[9]

"Kürtlere değil, PKK'ya ve Apo'ya karşıyız."

Türk asker anneleri yaşadıkları acıyı genellikle nitelemekte zorluk çekiyorlar. Savaş sözcüğü onlara çok yabancı. Savaşı bir başka ülke/devlet ile yapılacak bir çatışma olarak görüyorlar. Bu nedenle belirgin bir savaş algılamaları yok. Anneler yaşadıkları toplumsal çevrede bir çatışma ve savaş ortamı algılamıyorlar. Savaş onların hayatına sadece oğullarının ölümü ile giriyor ve tekil bir olay olarak kalıyor; bu olanlar sadece bir 'terör'. Annelerin konuşmaları arasında 'kardeş savaşı' sözcüğünün zaman zaman geçtiğini görüyoruz. Ama, bunun anlamsızlığı ve olanaksızlığı bu konuşmaların hemen arkasından söyleniyor. Onlara göre Müslüman olan ve aynı topraklarda birlikte yaşayan insanlar arasında savaşın bir anlamı olamaz.

Türk annelerin çoğu savaşın neden çıktığı ve PKK'nın ne istediği hakkında bir fikre sahip değil. Çocuklarının ölümüne yol açan olayların nedenleri hakkında -popüler anlatılar dışında- bir kanaat oluşturmuyorlar. Çoğu, hayatında ve yakın çevresinde Kürt tanımıyor; tanıdıkları tek tük Kürklerin de 'iyi insanlar' olduklarını söylüyorlar. Çocuğu savaşta ölmüş ailelerin, Kürtler ile somut bir ilişkisinin, husumetlerinin olmadığını görüyoruz. Bu durum, Türkiye'de etnik grupların genellikle birbirinden tecrit yaşamaları ya da herkesi Türk kabul

9 Bu durum elbette ki gündelik yaşamda Kürtler ve Türkler arasında bir çatışma olmadığı anlamına gelmez. Kendi kafalarında sakladıkları bir düşmanlık elbette olabilir. Ama, önemli olan annelerin yaşadıkları travmaya rağmen bunu bir sivil/toplumsal düşmanlık dili içinde ifade etmemeye özen göstermeleri. Bu durumun kendisi Türkiye'de etnik sorunun özgün boyutlarını düşünmemizi kolaylaştıran bilgiler sunuyor.

etmenin bir sonucu olsa gerek. Farklı etnik kökenden gelen insanların birarada yaşama pratiğinin çok fazla olmadığı, ya da bunun önemsenmediği toplumsal çevrelerden geliyor Türk anneler. Onları 'Kürt gerçeği' ile karşı karşıya getiren şey PKK.

Türk anneler PKK'ya karşı çok güçlü bir öfke ve düşmanlık duygusunu açığa vuruyorlar. PKK'nın 'elebaşları' ile diğerleri arasında bir ayrım yapıyorlar. PKK'nın elebaşları Apo ve Sakık; hemen hepsi bunları öldürebilecek kadar öfkeliler. Çocuklarını öldüren bu elebaşlarının affedilmemelerini ve asılmalarını istiyorlar. Bunları affetmeye kalkan, destekleyen politikacılara karşı büyük bir kızgınlık gösteriyorlar. Öte yandan, PKK'nın dağa çıkardığı diğer insanları çoluk çocuk, kandırılmış, cahil, işsiz, yoksul insanlar olarak görüyorlar. Çoğunun bu işi kandırılarak, zorlanarak, maddi çıkarlar karşılığında yaptığına inanıyorlar. Bunlar topluma kazandırılmalı; iş ve eğitim verilmeli. Çünkü, onlar da birer 'ana kuzusu' ve insanca yaşamaya layık çocuklar.

Türk anneler PKK'lıların anneleri hakkında açıkça ifade ettikleri düşmanca fikirler beslemiyorlar. Onlar da kendileri gibi anne ve hiçbir anne çocuğunun kötü olmasını istemez. Bazı Türk anneleri, PKK'lı anneleri, "çocuklarına sahip olup eğitmemek" ile suçlayıp eleştirebiliyor. Böylece kendilerinin 'annelik görevi'ni nasıl başarı ile yaptıklarını; bunun ne kadar zahmetli ve sorumluluk gerektiren bir iş olduğunu anlatarak rahatlıyorlar. Ama, her şey sonunda 'annelik' sözcüğünün arkasında eriyip gidiyor. Onlar için her anne aynı duygularla yaşıyor ve gerçekleri görerek 'yüreği sızlayan' yine anneler oluyor.

Türk anneler yaşadıkları acıların nedenini, oğullarının devletle bir ilişkisi (askerlik) sırasında, ne istedikleri belli olmayan birilerinin (PKK) gelip çocuklarını öldürmeleri şeklinde algılıyor. Bu, hem devlete yöneltilen bir eleştiri, hem de PKK'ya yönelik bir öfke haline dönüşüyor. Kendilerinin olmayan ve tanımlayamadıkları bir sorun yüzünden çocukları kurban oluyor; anneler bir anlamsızlık dünyası içinde kalakalıyorlar.

Türk anneler, siyasi değerlendirmelerinde sık sık 'dış düşmanlar' anlatısına da başvuruyorlar. Başlarına gelen felaketin önemli nedenlerinden biri de Türkiye'nin 'dış düşmanları': Türkiye'nin iyiliğini istemeyen, onu bölmek, parçalamak isteyenler, PKK'yı destekleyenler ve kışkırtanlar. Bu konudaki sözler 'popüler' anlatıların bir tekrarı olarak konuşmalara giriyor.

"Türklere değil, Kürt kimliğini tanımayan devlete karşıyız."

Türk annelerden farklı olarak, Kürt anneler için 'savaş hali' bilinen bir durum. Onlar, polis, karakol, silahlı çatışmalar, ölme ve öldürmeler, bombalar ve yıkımlar arasında uzun süredir yaşamayı başarmış kadınlar. Hiçbiri 'savaş hali'ni olağanlaştırmamış; ama bu durumun nasıl biteceğine dair somut bir fikre de sahip değil. Hepsi, çok içten olarak, 'kardeş kanı'nın durması gerektiğini

söylüyor ve bu savaşın haksız, kirli ve anlamsız olduğunu belirtiyorlar. Savaş, bu kadınların yaşamının bir parçası olmuş ama eşitlik ve özgürlük içinde bir yaşama duydukları özlemi kurutmamış. Onlar, artık 'kimliklerinin verildiği' bir dünyada, düşmanlıkları yok ederek yaşamak istiyorlar; 'barış' istiyorlar.

Yaşanan siyasal şiddet süreci, görüştüğümüz Kürt kadınların hepsinde 'Kürtlük bilinci' olarak ortaya çıkan bir dönüşüme yol açmış. Kürt anneler, eskiden mutlu ve huzurlu yaşadıkları bir dönem anlatısını sohbetlerinin içine mutlaka yerleştiriyorlar. Bu 'altın çağ' anlatısı Kürt olduklarını söylemeye başladıklarında bozuluyor; ondan sonra bir baskı ve zulüm dönemi başlıyor. Bu baskı ve zulümün öznesi 'T.C'. ya da 'devlet' olarak tanımlanıyor. Devlet, asker, polis, özel tim, korucu ve özellikle de 'kontra' dedikleri çeteleşmiş devlet aygıtları ile özdeşleşiyor. Onların 'dava'sı Kürtlüklerini reddetmelerini isteyen bu devlet aygıtlarıyla mücadele içinde tanımlanıyor. Onlar için Kürt olmak artık 'doğal' bir durum; anadillerini konuşmak ve öğrenmek, anadillerinde radyo, televizyon dinlemek, Kürt oldukları için ayrımcılığa uğramamak istiyorlar. "Kendi toprağımızda, kendi kültürümüz ve dilimiz ile yaşamak istiyoruz" diyorlar. 'Kürt kimliğinin tanınması' olarak tanımladıkları bu durum bir hak talep etme ve eşit vatandaşlık konumu isteme şeklinde dile getiriliyor. 'Kimlik hakları' sözcüğü bütün anneler için sıradan günlük konuşma dili içine yerleşmiş sözcükler arasında yer alıyor.

'Kürt kimliği', onlar için uğrunda kan ve can verdikleri kutsal bir dava. Bu kutsal dava, onların eşit ve özgür vatandaş olma talebi olarak dile geliyor. Onların derdi toplumun Türk, Ermeni, Alevi ya da Sünni bireyleriyle değil; eşit vatandaşlık statüsü tanımayan devletle. Akan kanın durması bu hakların tanınmasına bağlı. Dökülen kanın bedeli özgürlük ve eşit vatandaşlık olarak geri isteniyor.[10]

Algılanan ve tanımlanan çatışma Türkler ile değil, devlet ile kendi Kürt oluşları arasında beliriyor. Zaten onlar, yüzyıllardır aynı topraklarda Türklerle beraber yaşıyorlar; bu toprakların bağımsızlığı onların atalarının kanlarıyla da kazanılmış. Onlar 'gitmek' değil, 'birlikte yaşama' istemlerini dile getiriyorlar. Onların 'Türkler' ile bir sorunu yok; zaten Türklerle çok bir arada yaşamadıkları için -aynı Türk anneler gibi- bir somut çatışma ilişkisi tanımlamaktan da uzaklar. 'Etnik tecrit' koşullarında, kendi etnik grupları arasında yaşayagelmiş bu insanlar sadece Kürt olmaktan dolayı rahatsızlık duymamak, ayrımcılığa uğramamak ve devletin baskısına uğramamak istiyorlar.

---

10 Kürt kadınların istekleri "Kimliğimizi istiyoruz" kalıp cümlesinde ifadesini buluyor. Bu kimlik kavramı çoğu zaman kültürel düzeyde tanımlanıyor. Çok az sayıda (iki) Kürt kadın kendi toprakları ve bunun üzerindeki kaynakları -petrol gibi- kullanma ve yararlanma haklarından ve bir Kürt devletinin varlığının sorunları çözeceğinden bahsetti. Kürt anneler "kimlik hakları" arasında sadece anadile bağlı kültürel hakları dile getiriyorlar; siyasal haklara ilişkin bir özel talep dile gelmiyor. Siyasal talepler, sohbetlere zaman zaman katılan baba/eş konumundaki erkeklerin bazılarında, o da sorular şeklinde dile geliyor.

4. Devlet, siyaset, şiddet

'Devlet' ile ilgili görüşlerinde birbirlerinden farklılaşan Türk ve Kürt anneler, konuşma çözümün alanı olan siyasete ve genel olarak içinde yaşadıkları siyasal nedenli şiddete gelince büyük ölçüde aynı zihniyet yapısı içinden konuşuyorlar.

Askere oğul gönderme: Devlete sadakat ile devletle pazarlık arasındaki anneler

Çocuklarını askere gönderen Türk annelerin, oğullarının devletle olan bu ilişkisini birbirinden niteliksel olarak ayrıştırılabilecek birkaç düzeyde algıladıkları ve tanımladıkları görülüyor. Onlar için devlet kutsal bir kelime ve 'devlete sadakat' tartışmasız bir sembolik değer. Türk anneler, 'vatan görevi' olarak tanımladıkları bu değerden normal ve doğal bir durum olarak bahsediyorlar. Bu bağlamda askere gitmek, 'devlet'i onaylamanın ve sadakatini belirtmenin ifadesi olarak ortaya çıkıyor: devletin sürekliliği, gücü ve bütünlüğü ile vatandaşın can güvenliğinin sağlanması arasında kurulan bir ilişki. Askere gitme edimi, devlet, vatan ve millet gibi kavramlarla ilişki kuruyor ve 'devletin gerekliliği'ne olan inancı ortaya koyuyor.

Devletin bu sembolik düzeydeki meşruluğu kolay kolay sarsılmıyor. Oğlunu, bu devlet uğruna şehit vermiş anneler, sembolik sadakatlerini önemli bir eleştiri içermeksizin sürdürüyorlar. Oğullarının devlet eliyle, devlet görevi yaparken ölümü, vatandaşla devlet arasındaki sembolik bağlılık ilişkisini yıkmayarak, devletin somut işleyişine yöneltilen eleştirilerden oldukça bağımsız bir düzeyde sadakat bağını sürekli kılıyor. Bu durum, devletin somut işleyişine yönelen bir 'onay'dan çok, ideolojik düzeydeki önemine gönderme yapıyor. Diğer bir deyişle. oğulları şehit düşen anneler, devletin soyut düzeydeki meşruluğunu kabullenirken, somut işleyişe ilişkin eleştirilerini de rahatlıkla dile getiriyorlar. Devlet ile somut düzeyde kurulan ilişki, kendisini başka bir düzeyde tanımlıyor ve devlet kurumlarının değerlendirilmesi bağlamında ortaya çıkıyor.

Çocuğunu askere gönderme üzerine konuşmalar, başka bir düzeyde, bu eylemin devlet ile bir tür karşılıklı 'alış-veriş' ya da 'pazarlık' gibi değerlendirildiğini gösteriyor. Bu durum, devlet ile uyrukları arasında 'verdiğine karşılık bir şey alma' mantığına dayanıyor. Askerlik yapmanın kişisel tercihe bağlı olmayan, devletin 'zorunluluk' ilkesine göre düzenlediği bir alan olarak algılandığı düzeyde askere gitmenin 'PKK ile savaşına' bilinci olarak değil, devlete sadakat olarak algılandığını görüyoruz; devlet istiyor, erkekler yapıyor. Bunun yanısıra, askere gidenlerin ve bunların ailelerinin uğradığı kayba bir karşılık tanımlandığı da görülüyor. Askerlik yapmanın bu karşılığı, devletin uyması gereken bazı ilkeler olarak ortaya çıkıyor.

Bu ilkelerin başında devletin, askere alırken eşit davranması gereği geliyor.

Buna göre, sadece yoksulun, garibanın çocuğunu değil; zenginin, politikacının çocuğu da aynı koşullarda askerlik yapmalıdır. Bu ilke, devlet tarafından en çok ihlal edildiği düşünülen ilke olarak görülüyor. Görüşülen annelerin hemen hepsi bu konuda devletin eşitlik ilkesine uymadığını; sadece kendi çocuklarının savaşa gidip öldüğünü, zengin çocuklarının en rahat yerlerde, tatil yapar gibi askerlik yaptıklarını belirtiyorlar. Çocuklarını askere gönderip onları tekrar ancak bir ceset torbasında -bazen parçalanmış olarak- geri alan anneler husumetlerini, PKK kadar, devletin bu tutumuna da yöneltiyorlar. "Zenginlerin ve politikacıların çocukları da aynı şekilde askere gitse zaten bu savaş olmaz, ya da çoktan bir çözüm bulunmuş olurdu" diye düşünüyorlar. "Askere gidenlerin şehit olmasının sonu gelmiyor; çünkü, bu konuda karar verenlerin çocukları savaşa gidip ölme riskiyle karşı karşıya kalmıyor" şeklindeki düşüncenin hemen her konuşmada dile getirildiği görülüyor. Bu kanaat nedeniyledir ki, çocuklarının ölümünden PKK'yı sorumlu tuttukları kadar, bu konuda bir çözüm üretemeyen 'siyasiler'i, TBMM'yi de sorumlu tutuyorlar.

Askere göndermede devletten beklenen ikinci karşılık, oğulları şehit olursa yüzyüze kalacakları maddi, manevi kaybın giderilmesi oluyor. Eğer oğulları 'vatan görevi' yaparken ölmüşse -şehit olmuşsa- bunun 'kutsallığı'nın vurgulanması kadar, maddi bir kayıp olarak değerlendirilmesi de dikkati çekiyor. 'Şehit anneleri', kendi duygularını ifade ederken, sık sık aldıkları 'şehit aylığı'nın miktarı, bağışlar, bedava ulaşım olanaklarından yararlanıp yararlanmadıkları, kamu kamplarında bedava tatil olanağı gibi konularda konuşuyorlar. Bu alandaki farklı uygulamalar, yasal düzenlemeler, haksızlıklar ve yetersizlikler -takdir duygularıyla birarada- dile getiriliyor. Bu beklenen karşılık onların kazandığı 'şehit anneliği' statüsünün bir gereği sanki. Onlar, bu yeni statünün devlet katında bir karşılığı olması gerektiğini; kendileri için 'yeni' hakların oluşumuna neden olması gerektiğini ima ediyorlar. Oğullarının canı karşılığında maddi kazanımlarının olması gerekiyor. Çünkü çalışma ve para kazanma yaşındaki oğulun kaybı gerçekten de bir çok ailede önemli bir gelir kaybı olarak algılanıyor ve öyle de yaşanıyor.

Türk anneler 'ordu'yu değil, 'siyasi'leri sorumlu tutuyor

Askere çocuğunu gönderen ve onu tekrar bir ceset torbasında geri alan Türk anneler devleti, genellikle, ordu ile Parlamento-siyasi partilerdeki 'siyasiler'den oluşan ikili bir yapı olarak algılıyor. Bu ayrım içinde ordu, saygın ve eleştiri dışı bir konumda belirleniyor; kısmi ve istisnai eleştiriler ise üstü örtük bir biçimde dile getiriliyor. Sorunların asıl kaynağı -ve aynı zamanda çözümün de yeri- olarak ise Parlamento ve 'siyasiler' gösteriliyor. 'Siyasiler', sorunu çözmekten uzak, 'koltuk kavgasında', garibanın derdinden anlamayan, ilgilenmeyen kişiler olarak tanımlanıyor ve büyük bir eleştiri hedefi haline getiriliyorlar.

Devletin ordu kanadı tartışma dışı; düzenli, işini yapan ve eleştirilmeyecek bir kurum. Annelerin hemen hepsi ordu ile bir sorunlarının olmadığını; komutanların kendilerini bayramlarda, ölüm yıldönümlerinde ziyarete geldiklerini, arayıp sorduklarını belirtiyorlar. Bu aramalar, genellikle hatır sorma, gönül alma niteliğinde oluyor. Askerî makamlarla anneler arasında somut bir diyalog yok; sembolik ve hiyerarşik bir ilişki söz konusu. Oysa ki anneler, devletin öteki kanadı olan sivil siyasi kurumlara aynı şekilde bakmıyorlar; onlar hakkındaki kanaatleri çok olumsuz. Annelere göre 'siyasiler' onların farkında değil; ne arayıp soruyorlar, ne de kendilerinin farkındalar; cenaze törenlerine bile gelmiyorlar. 'Siyasiler', koltuk kavgasından başka bir şey bilmeyen, kendi çıkarlarını düşünen insanlar. Hiçbir güven telkin etmiyorlar ve saygınlıkları da yok. 'Başımızdakiler', 'Meclistekiler' olarak niteleniyorlar; sadece milyarlık maaşlar alarak, milyarlık koltuklarda oturan ve milletin haline görmeyenler olarak tanımlanıyorlar.

Kürt anneler için devlet yekpare ve şiddetin nedeni

Kürt anneler için olup biten her şey devletle ilgili. Devlet ise asker ve sivil olarak ayrışmıyor. Devlet, 'derin' bir devlet ve çoğu zaman 'kontralar' olarak niteleniyor -özellikle çocukları ya da eşleri faili meçhul bir cinayete kurban gitmiş kadınlar açısından bu böyle. Çok bilinmeyen, gözle görülmeyen, ama kendi çevrelerinde herkesin tanıdığı ve hakkında konuştuğu bir 'derin' devlet bu.[11] Devlet, asker kadar hatta daha çok 'özel tim' ve polis. 'Siyasiler' ise, bu duruma seyirci kalanlar, bu durumdan çıkar sağlayanlar, görevlerini yapmayanlar. Savaş bir tür 'çark'; döndükçe onlar kaybediyor, bazıları kazanıyor. Kazançlılar, yolsuzluk, silah ve uyuşturucu kaçakçılığını yönetenler. Devletle kendileri bu dünyada yalın olarak karşı karşıya; araya giren hiçbir sorun çözücü yok. Bu karşıtlığın nedeni de kendilerinin 'Kürt kimliği'.

---

11 Türk annelerin orduyu tartışma dışı tutan görüşü ile Kürt annelerin devleti yekpare bir kurum gibi karşıya alan görüşü, üzerinde durulmaya değer bir farklılık. İlkinde, askerî kurumların eleştiri dışı bırakılıp, sivil siyasi kurumların bu kadar yoğun bir eleştiri alması, "Demokratik değerlerin benimsenmesi ve işleyişi açısından korkutucu bir durumla mı karşı karşıyayız?", ya da "Bu durum, bir 'askerî yönetim' özlemi olarak yorumlanabilir mi?" sorularını akla getiriyor. Öte yandan, Kürt annelerin bir istisna tanımlamadan devlete bir bütün olarak karşı olmaları, "Şiddetten başka hiçbir yönteme ışık tutmayan bir 'totallik'le mi karşı karşıyayız?" sorusunu sorduruyor. Bu çatışmalı konumun yanısıra, başka bir düzeyde, sorunun çözümünün de sadece Parlamento tarafından gerçekleştirileceğine dair yaygın inanç, Kürt ve Türk anneleri birbirine yaklaştırarak, onları siyasal sistemin genel mantığı içinde doğru yerlere doğru talepler yönelt meye götürüyor. Bu çelişkili durum, Türkiye'deki siyasi kültür üzerine kafa yoranları elbette fazla şaşırtmayacaktır. Türkiye'de, 'etnik sorunlar' karşısındaki konumların ordu ve devlet üzerinden tanımlandığını; toplumsal ve gündelik yaşamla -henüz- ilişkilendirilmediğini söylemek mümkün. Öte yandan, yaşanan her sorunun çözümünün 'siyaset'te olduğuna dair yaygın inanç Türkiye'de 'apolitik siyaset' tartışmalarına bir boyut katıyor. Çözümler 'siyaset'ten bekleniyor, ama bunu söyleyenler kendilerini bir 'siyasi özne' olarak tanımlayamıyorlar. Siyasetin 'apolitikliği' ile insanların 'siyaset'ten beklentileri hiçbir düzeyde kesişmiyor.

Şiddete karşı olmak/kendisine yönelen şiddete karşı olmak ikileminde anneler

Görüştüğümüz hem Türk hem de Kürt anneler için şiddet, sadece kendilerinin başına gelenle ilgili. Türk anneler, kendi çocuklarını öldüren PKK'yı; Kürt anneler ise kendi kimliklerini tanımayan devleti şiddetin kaynağı olarak gösteriyorlar. Türk anneler, gönüllü olarak savaşa giden ve PKK'yı 'temizleme'yi amaçlayan çocuklarının yaptığını şiddet olarak görmüyor; Kürt anneler ise 'kimlik isteyen' çocuklarının dağa çıkarak silahlanmalarını şiddet olarak görmüyor.[12] Biri, vatana karşı görevini yapıyor, diğeri kendi 'kimliğini koruyor'. Şiddetin kendisi bizatihi bir sorun değil.[13] Kendi başlarına gelenin, sorunları şiddetle çözmeye kalkmaktan değil, karşı tarafın uyguladığı şiddetten kaynaklandığını düşünüyorlar. Böylece, şiddet olumlanmış ve -her türlü ılımlı ve çatışmacı olmayan bir üslub arayışına rağmen- kaçınılmaz hale gelmiş oluyor.

5. Politikleşen ama vatandaş olamayan kadınlar

Hem Türk hem de Kürt anneler için 'siyaset' ve onun temsil edildiği Meclis, hükümet ve milletvekilliği, aynı zamanda yaşanan kardeş kavgasını ve akan kanları durdurabilecek tek makam: Çözümün adresi siyaset. Siyasiler, isteseler bu acıları önleyebilirler. Ama, bu olanaksız görülüyor; çünkü kendileri bu acıları yaşamıyorlar. Anneler, siyasette karar alanlarla, bu kararların sonucunu yaşayanlar arasındaki toplumsal farkı ve kısır döngüyü, kendi dillerinde çok iyi ifade ediyorlar. Onlara göre, bu kısır döngü kırılmadıkça çözüm de yok. Siyasetin somut biçimlenişi, kurumsal örgütlenmesi ve araçsallaştırılma tarzı anneler için çocuklarının ölmesine yol açan temel neden; ama, aynı zamanda çözümün de geleceği yer.

Türk anneler savaşın biteceğine ve bir çözüm olacağına dair bir inanç beslemiyorlar. "Böyle devam eder" görüşü egemen. 'Barış' diye bir sözcük dağarcıklarında yok. Zaten onlar bir savaşın olduğuna da inanmıyorlar. Somut bir çözüm öneremiyorlar. Söyledikleri tek şey "bunu siyasiler çözecek". Onlar da 'evlat acısı' yaşarlarsa bu işi çözerler; yoksa olanaksız. Türk annelerinin konuşmalarında 'demokrasi' diye bir sorun çözme yöntemi yok. Onlar düzen ve istikrar istiyorlar; aileleri, çocuklarıyla birlikte, gerekirse 'bir lokma, bir hırka' yaşamaya razılar. Kendilerinde, yaşanan sorunları çözecek bir güç de algılamıyorlar. Onlar sadece

12 Hiçbir anne ölen çocuğunun aynı zamanda başka bir annenin çocuğunu öldürmüş olabileceğini aklına getirmiyor. Annelerin gözünde kendi çocukları sadece 'öldü', sanki hiç 'öldürmedi'. Kendi çocuklarının bir başka insanı öldürmüş olabileceği onlar için çok yabancı bir düşünce.

13 Görüşme yapılan annelerin çoğu gündelik yaşamda karşılaştıkları şiddete karşı da duyarsız görünüyorlardı. Oysa, kadınların gündelik yaşamlarında da şiddete dayalı ilişkiler içinde yaşadıkları çok belirgindi. Araştırmanın konusu kadınların gündelik yaşamlarındaki şiddet olmadığı için bu noktayı sadece belirtmekle yetinelim.

istiyorlar; ama kendileri bir şey yapamıyor ve bunu da "Bizim neye gücümüz yeter ki?" sözcükleriyle anlatıyorlar. Onların vatandaşlık bilinci, sorunun çözüm adresinin siyaset ve TBMM olduğunu söylemekle sınırlı kalıyor. Bu da onların, kendi güçsüzlükleri içinde de olsa, adresi doğru saptadıklarını gösteriyor.

Türk anneler, Kürtlerin kendi dillerini konuşmalarından ve kültürel kimliklerini açıkça yaşamalarından korkmuyorlar; hatta, bunu doğal karşılıyorlar. Ama, bu uğurda şiddete başvurmak hoş görülemez bir durum ve 'vatana ihanet' ile özdeş. 'Kürtlere evet, ama şiddete hayır' olarak özetlenebilecek bu görüş, şiddete başvuran Kürtlerin en ağır biçimde cezalandırılması talebine dönüşüyor. Türk anneler şiddet ortadan kalkmadan çözüm olacağına inanmıyorlar. Bunun yolunu da, PKK'nın yok edilmesinde görüyorlar. Bu çözümü yaratmak, devleti yönetenlerin görevi. Bu görevi yerine getiremeyen 'siyasiler'in gitmesi ve yerine 'çözebilecek olarlar'ın gelmesi gerekiyor. Sorun onların boyutunu aşıyor; siyasetin yeniden düzenlenmesinde düğümleniyor.

Türk anneler, yaşadıkları acıdan sonra, kendilerini ayrı bir toplumsal grup olarak görmeye başlıyorlar. Kendilerini sadece 'şehit ailesi' olarak tanımlıyorlar. Dertleri ortak; bu dert başkaları tarafından kolay kolay algılanamaz. Biraraya gelip örgütlenme talepleri belirgin bir ivme kazanmış. Hepsi mevcut dernek ya da vakıfları tanıyorlar ve ilişkileri var. Bu alandaki örgütlenme sorunlarını tartışıyorlar, eleştiriyorlar, öneriyorlar. Aralarında, engellendiklerini, kendilerine yasal izin verilmediğini, siyasi partilerin kendilerini yönlendirmeye çalıştıklarını da dile getirenler var. Bu örgütlenme çabalarının amacı ölümleri durdurmak olarak değil; birbirlerini tanımak ve yardımlaşmak, yasal haklarını almak (şehit aylığı,vb.), dertlerini kamuoyuna duyurmak olarak tanımlanıyor. Bu amaçların içinde 'Kürt sorunu'na bir çözüm önermek gibi bir konu hiç yer almıyor. Onlar kendilerini bir özne olarak görmekten çok, 'araçsallaştırılmış' yaşamlarının pratik sorunlarını çözmek ve karşılaştıkları kayıpları bir ölçüde telafi etmek peşindeler.

Kürt anneler de, aynı Türk anneler gibi, yaşadıkları şiddet ve savaşın sona ermesi için çözümün parlamentoda, siyasetçilerde ve devletin uygulayacağı yeni politikalarda olduğunu söylüyorlar. Yani, çözümün adresi siyaset. Çözümün yolu, devletin şiddet ve baskı uygulamaktan vazgeçmesi, Kürt kimliğini tanıyıp onlara eşit vatandaş konumu sağlamasından geçiyor. Bunu yapacak siyasal özneler sivil siyaset aygıtları (parlamento ve siyasal partiler), ordu ve zaman zaman da diğer büyük devletler olarak adlandırılıyor. Ama, bunu zorlayacak ya da olanaklı kılacak bir yöntem de tanımlayamıyorlar. Bu belirsizliğin arkasında, tıpkı Türk annelerde olduğu gibi, siyasetçilere ve parlamentoya duyulan güvensizlik yatıyor. Çünkü 'siyasiler' ölen gençlerle ilgilenmiyorlar; onların çocukları askere gidip ya da dağa çıkıp ölmüyor. Onların çocukları da diğerleriyle eşit koşullarda olsa savaşın ne olduğu anlaşılacak ve bu 'kardeş kanı'na bir çözüm bulunacak.

'Barış', Kürt anneler için çok-anlamlı bir sözcük; neredeyse bütün özlemlerini bu kelimenin içine katıp konuşuyorlar. Barış, akan kanın durması demek; barış, Kürt kimliğinin tanınması demek; barış, yeni bir Türkiye demek. Hatta, birçok anne için barış, köyüne geri dönmek, ailesinin geri kalanının yaşamının korunması demek. Barış kelimesine yüklenen anlamlar çoğullaştıkca sözcük 'Kürt kimliği' mücadelesinin sembolü haline dönüşüyor. Onlar için siyasetin getireceği çözüm kendi 'Kürt kimlikleri' ile uyumlu olmak zorunda. Çözüm, devletin Kürtlere uyguladığı baskı ve işkenceden vazgeçerek 'barış'ı getirmesi. Barışın koşulu, bunu bilen ve gerçekleştirebilecek 'siyasiler'in başa gelmesi. Diğer deyişle, sorunun çözümü siyasetin yeniden düzenlenmesinden geçiyor. Ama, siyasetin yeniden düzenlenmesi isteği 'demokrasi' kelimesinin geçtiği cümlelerle ifade edilmiyor. Barış ve demokrasi kelimeleri bir araya gelmiyor ve 'haklar istiyoruz' talebi demokratik sorun çözme sürecinin diliyle konuşmuyor. Türk annelerin 'düzen' istemi gibi, Kürt annelerin 'barış' istemi de demokrasinin diliyle konuşmuyor.

Görüşülen Türk ve Kürt annelerin kendi etnik cemaatleri içinde, çoğu zaman farklı etnik gruplardan tecrit edilmiş yaşamları nedeniyle, etnik farklılıklarla 'birarada yaşama'nın olanakları hakkında bu görüşmelerden bir çıkarsama yapma olanağı yok. Ama, her iki kesimde de kendi etnik gruplarına aidiyet duygusunun yüksek olduğu ve buna bağlı milliyetçi eğilimlerin güçlülüğü dikkat çekiyor. Bu güçlü milliyetçi eğilimler 'öteki'nin yaşadığı şiddete karşı bir duyarsızlığı da beraberinde getiriyor. Çözüm, 'öteki'nin vazgeçmesi, yenilmesi ya da durumu kabullenmesi olarak tanımlanıyor. Şiddete son verme karşısındaki bu güçsüzlük ve duyarsızlık, sevginin, korumanın ve yaşamı savunmanın simgesi olan annelik ile çelişkili görünüyor. Nereden gelirse gelsin, her tür şiddetin yok edici olduğunu kavramış bir annelik söyleminin ortaya çıkmadığı gerçeği, birlikte yaşamayı olanaklı kılacak bir aktif siyasal düzenleme iradesine sahip vatandaşlık anlayışının olmayışı ile birleşiyor.

Hem Türk hem de Kürt annelerin, çocuklarının ölümüne yol açan ve kendi yaşamlarında travmatik kırılmalar yaratan savaşın sona erdirilme koşullarını devletin/siyasal sistemin yeniden düzenlenmesi gereğine bağlamaları, Türkiye'de devlet-vatandaş ilişkisinde ortaya çıkan gerilimleri gösteriyor. Annelerin sözlerinin gerisinde toplumun sorunlarından kopuk, vatandaşların sorunlarına duyarsızlaşmış bir devlet ve siyaset algılaması var. Bu doğru teşhis dikkatleri toplumsal temelli bir etnik çatışmadan, toplumsal taleplerden kopan bir siyasal sistemin sorunlarına çekiyor. Annelerin sözlerinde ortaya çıkan bu 'vatandaşlık' konumu sadece soruna doğru teşhis koyan, ama 'çözüm'ü düşünmek için kendinde hiçbir güç ve sorumluluk görmeyen bir 'vatandaşlık' anlayışı.

Anneler, kendileri ile toplumsal ve siyasal yaşam arasındaki ilişkiyi çocukları aracılığıyla kuruyorlar. Onlar, kendi adlarına ve kendi yaşamlarının içinden bir birey olarak değil, çocuklarının deneyimleri ve yaşamları içinden konuşarak

kendi toplumsal konumlarını tanımlıyorlar. Bu durum, annelerin kamusal alanda meşru söz söyleme konumlarını 'annelik' kimliklerine bağlı kılıyor. Bu 'annelik kimliği' ise, onlara sadece çocukların sorunları çerçevesinde bir konuşma olanağı sağlıyor ve bunu aşan konularda onları pasif, güçsüz ve etkisiz kılıyor. Annelerin 'vatandaşlık' statüsü çocukları aracılığıyla kuruluyor; bu 'biyolojik' ilişkisellik onların kendilerini, siyasal olgulara müdahale edebilme etiğine ve bilincine sahip aktif vatandaşlar olarak tasarlayıp yönlendirmelerini engelliyor.[14] Annelerin kamusal alana yönelen sözleri 'dişil' bir duygusallık düzeyinde konumlanıyor; bu 'duygusal' nitelemesi de, siyasal alanın rasyonel, çıkara ve hesaba dayalı, güce bağlı kazanma/kaybetme ikilemlerine göre yapılanmış değerleri karşısında onların ikincilleşmesine ve 'apolitik' olarak değerlendirilmesine yol açıyor. Annelerin sözlerinin politik bir değer kazanması ise, bu apolitikliği kırmıyor.

14 Buradan çıkarak, Türkiye'de yaygın olan, 'annelerin barışı getirmesi' stratejisi hakkında birşeyler söylemek mümkün. Erkeklerin önemli bir kısmının bile etnik ve sınıfsal ayrımlar nedeniyle siyasetin 'özneleri' haline gelemediği ve 'eşit vatandaşlık' mücadelesinin erkekler arasında bile hâlâ sürdüğü bir siyasal sistemde kadınların nasıl siyasal 'özne'ler haline gelebileceği çok tartışılması gereken bir konu. Orta ve üst sınıf Türk kadınların 'feminist' hareket aracılığı ile kendi eşitlik mücadelelerini sürdürmeye çalıştıklarını biliyoruz. Bu eşitlik mücadelesinin temelde 'birey' kavramına dayandığını, kadın haklarının aile, eş, annelik gibi erkeklerden farklılaştırılmış bir kavramsallaştırma üzerinden değil, 'birey olarak kadın' olma üzerinden talep edildiğini söylemek mümkün. Tartışma, alt sınıf kadınlara, hele de Kürt kadınlara geldiğinde 'birey olarak kadın' kavramının bütün anlamını yitirdiği görülüyor. 'Annelerin barışı getirmesi' stratejisi alt sınıf kadınları -savaşa muhatap olma ve savaş nedeniyle en çok zarara uğrayan toplumsal kesim olma bağlamında- 'annelik' kimliği ile kavrıyor. Bu durum, mevcut 'ataerkil cinsiyet rejimi'nin çok yönlü bir sarsıntıya uğratılma süreci yaşanmadan anneliğin nasıl siyasal bir 'özne' haline gelebileceği tartışmasını zorunlu kılıyor. "Barış-annelik ikilisi, anneliğin 'apolitiklik' konumunu nasıl sarsabilir?" sorusu önemli bir soru oluyor. Bu sorunun yanıtını vermenin bugün için çok zor olduğunu biliyorum. Ama, söylenebilecek bazı genel 'doğrular' var. Barış ile anneliğin ilişki kurabilmesi, demokratikleşme istemi ile ataerkilliğe karşı bir mücadelenin ilişkilenmesini gerektiriyor. 'Otoriter siyasal sistem' ile 'ataerkil cinsiyet sistemi' birlikte düşünülmedikçe ve ilgili bütün sorunlaştırmalar etnik, sınıfsal ve cinsel farklılıklar açısından yeniden tartışılmadıkça bu sorulara doğru yanıtlar bulmak olanaksız görülüyor.

Yakınlarını kaybeden kişilerin ruhsal durumlarının ve yas tepkilerinin karşılaştırılması

Tuba Özpolat Olgun - Şahika Yüksel***

Sevilen bir insanı ölüm nedeniyle kaybetmenin yol açtığı yas yaşantısı çoğu insanın yaşamı boyunca bir veya birçok kez karşılaşabileceği evrensel bir olgudur (Zisook, 1987). Yas genellikle çok acı ve üzüntü verici bir yaşantı olarak görülmekle birlikte, yasın neden olduğu etkiler insanın duygu ve düşünce dünyasıyla sınırlı kalmamakta, kişinin bedensel ve sosyal işlevleri de etkilenebilmektedir. Birçok insan sevdiği kişinin kaybına zaman içinde uyum sağlamakta, yaşamındaki olağan rollerine kaldığı yerden devam etmekte ya da kaybın gerektirdiği yeni rolleri benimsemekte, yaşamdan yeniden haz almaya, diğer insanları yeniden sevmeye ve yakın ilişkiler kurmaya başlamaktadır (Zisook, 1987). Yalom (1980; aktaran Yalom ve Lieberman, 1991) ölümün kendisinin yok edici, ancak ölüm üzerinde düşünebilmenin, ölümle ilgili duygularımızı farkedebilmenin ve paylaşabilmenin zenginleştirici bir deneyim olduğunu, yas alanında çalışan bir çok klinisyen de kaçınılmaz bir acı süreci başlatan her kayıp yaşantısının yeterli biçimde işlendiği takdirde, kişinin ruhsal yönden büyümesini ve olgunlaşmasını sağlayan gizil bir güç taşıdığını düşünmektedir (Parkes ve Weiss, 1983; Schucter ve Zisook, 1993). Diğer yandan yas kısa ya da uzun süreli birçok olumsuz sonuç doğurma riski de taşımaktadır. Bazı insanlar sınırlı bir zaman içinde yasını çözememekte, yasları daha süregen bir gidiş kazanabilmektedir. Bazı durumlarda da yasın neden olduğu zorlanma kişide önceden varolan bedensel veya ruhsal bir hastalığın kötüleşmesine, yeni bir hastalığın başlamasına, alkol ve sigara kullanımında artışa veya klinik açıdan önemli bir depresyona yol açabilmektedir. Bu bağlamda yas, aynı zamanda tıbbın ve sosyal bilimlerin birçok dalını ilgilendiren önemli bir halk sağlığı sorunudur (Zisook, 1987).

(*) Bakırköy Dr. Sadi Konuk Eğitim ve Araştırma Hastanesi.
(**) İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakültesi Psikiyatri Ana Bilim Dalı.

Yasın karmaşık ve ağır biçimlerine neden olan önemli bir etmen travmatik kayıplardır. İnsanların çoğu yaşamlarının sonunda uzun süren bir hastalığın ardından acı çekerek veya hiç acı çekmeden uykularında sessizce ölürken, diğer birçok insan ölümle genç yaşta, ani ve korkunç biçimde karşılaşmaktadır. Bu bağlamda travmatik yas sevilen birinin ölümüyle ani, olasılıkla korkunç ve şok edici bir karşılaşmanın yaşandığı kayıpları içermektedir (Raphael ve Martinek, 1997).

İstatistiklere bakıldığında özellikle son yıllarda, doğal ve teknolojik felaketlerin, kazaların, giderek artan aile içi ve toplumsal şiddet sonucu işlenen cinayetlerin, çatışma ve savaşların birçok ülkede, çok sayıda aileyi yıkıma uğrattığı görülmektedir. Böyle durumlarda kaybedilen kişinin yası sevilen kişinin korkunç ve vahşi bir biçimde ölümüne tanık olunması, bir ailenin bütün bireylerinin kaybedilmesi, kişinin kendisinin de zarar görmesi, evini ve geçim kaynaklarını kaybetmesi ve zorunlu göç gibi başka trajedik olaylarla birleşebilmektedir (Stroebe vd., 1993).

Travmatik kayıp olgusu açısından Türkiye'ye baktığımızda travmatik koşullarda oluşan kayıpların ülkemizde de çok sayıda aileyi yıkıma uğrattığı görülür. Ülkemizde yaşanan travmatik kayıp biçimlerinden önemli biri faili meçhul cinayetlerdir. TBMM Faili Meçhul Siyasal Cinayetler Konusunda Meclis Araştırma Komisyonu Raporuna göre 1994 sonu itibariyle faili meçhul cinayet sayısı 908'dir (İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 1998). Yine Gözaltında Kayıplar Uluslararası Bültenine göre Türkiye'de bugüne kadar resmî olarak kabul edilen 542 kayıp olayı vardır. Hem faili meçhul cinayetlerle, hem de kayıplarla ilgili nesnel ve sağlıklı veriler olmadığı genel olarak kabul edilen bir olgudur.

Diğer yandan özellikle 1984'ten bu yana ülkemizin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde meydana gelen silahlı çatışmalarda Genelkurmay Başkanlığı'nın verilerine göre 243 subay, 221 astsubay, 3 bin 526 uzman çavuş, erbaş ve er olmak üzere 3 bin 990 asker; 157'si polis, 1115'i köy korucusu olmak üzere 1272 güvenlik görevlisi ve 5 bin 238 yöre insanı yaşamını yitirmiştir (Kurmay Albay Bülent Dağsalı, *Hürriyet*, 8 Mayıs 1998).

Her iki kayıp olgusunda da insanın en temel hakkı olan "güvenlik içinde yaşama" hakkının ihlal edilmesi; meydana gelen ölümlerin ya da kayıpların sorumlularının bulunamaması, dolayısıyla hukuki sürecin işletilememesi; faili belli olmayan ancak birden çok sanığın yargılandığı davalarda yapılan yargılamaların kamu vicdanını tatmin edecek sonuçlara ulaşmayışı ve gerek faili meçhul cinayet ve kayıpların, gerekse terörün son bulacağı yönündeki resmî söylemlere karşın ölümlerin devam ediyor olması bu kayıpların travmatik niteliğini daha da ağırlaştırmaktadır. Bu ölümlerin herbiri ardında bedensel ve ruhsal sağlıkları risk altına giren yaslı kişiler -ebeveynler, eşler, çocuklar, kardeşler ve arkadaşlar- bırakmakta ve sağlık çalışanlarının karşısına giderek büyüyen bir halk sağlığı sorunu olarak çıkmaktadır.

Bu makale 1996-1999 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Çapa Tıp Fakül-

tesi Psikiyatri Kliniği'nde gerçekleştirdiğimiz bir araştırmanın sonuçlarına dayanılarak kaleme alınmıştır. Birinci dereceden bir yakını askerî çatışmada yaşamını yitiren, faili meçhul bir cinayet sonucu öldürülen veya kaybolan ve son olarak genç yaşta ancak uzun süren bir hastalığın ardından ölen kişilerin sosyodemografik özelliklerinin, ruhsal durumlarının ve yas tepkilerinin değerlendirilerek karşılaştırıldığı bu araştırmada travmatik bir kaybın ardından gelişen yas sürecini belirleyen etmenlerin saptanması ve travmatik kayıpların uzun süreli etkilerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

Sözkonusu çalışmaya birinci dereceden bir yakınını, 1-5 yıl önce kaybeden, psikotik bir hastalığı olmayan, duygu ve düşüncelerini ifade edebilecek düzeyde Türkçesi olan toplam 90 kişi alındı. Çalışmaya alınan yaslı kişiler, kaybın oluş biçimine göre üç gruba ayrılıyordu. İlk grupta yakını kimliği belirsiz kişiler tarafından öldürülen veya halen kayıp olan ancak öldüğü tahmin edilen 30 kişi vardı. Bu gruptakiler öldürülen veya kaybolan yakınları Uluslararası Kayıp Bürosu İstanbul şubesinde kayıtlı olan, kendileri İstanbul'da yaşayan, ilk aşamada büro ve dernek yöneticileri tarafından çalışmamız hakkında bilgilendirilen ve çalışmaya katılmayı kabul eden gönüllülerdi. İkinci grup; yakını askerliği sırasında girdiği bir çatışmada ölen 30 kişiden oluşuyordu. Bu gruptakiler Şehit Aileleri Dayanışma ve Yardımlaşma Derneği'nin İstanbul Şubesinde gönüllü olarak çalışan şehit annelerinin çalışma hakkında bilgilendirdiği, çalışmaya katılmayı kabul eden ve İstanbul'da yaşayan aile bireyleriydi. Üçüncü grubu ise yakınları lösemiden ölen 30 kişi oluşturuyordu. Bu gruptakiler de kaybettikleri yakınlarının tedavi gördüğü İÜTF Hastanesi Hematoloji Kliniğinde çalışan sosyal hizmet uzmanının telefonla arayarak çalışma hakkında bilgi verdiği ve çalışmaya katılmayı kabul eden gönüllülerdi.

Çalışmaya katılmayı kabul eden kişilerle ikinci bir telefon bağlantısı kurularak araştırmanın amaçları anlatıldı ve sözlü onayları alınarak ev ziyaretleri planlandı. Katılımcılar yaklaşık iki saat süren bireysel bir görüşme ile değerlendirildi. Bu görüşmelerde katılımcılara yasla ilgili literatürü araştırarak kendimizin geliştirdiği Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu'nun yanısıra Hamilton Depresyon ve Hamilton Anksiyete Derecelendirme Ölçekleri, DSM-III-R için Yapılandırılmış Klinik Görüşme, Belirti Tarama Listesi-90-G, Yaşam Olaylarının Etkilerini Değerlendirme Ölçeği ve Karmaşık Yas Ölçeği'nden oluşan araştırma bataryası uygulandı.

Bulguların tartışılmasına geçmeden önce yöntemle ilgili vurgulanması gereken birkaç nokta var. Yas alanında yapılan çalışmalarda sık olarak yaşanan yöntemle ilgili güçlük ve yetersizliklerin (Hansson vd., 1993) bir bölümü bu çalışmada da bulunmaktadır. Bunlardan ilki, bu çalışmanın aynı kişinin yas sürecinin farklı dönemlerinde yeniden değerlendirildiği bir izleme çalışması olmayıp, yas süreçlerinin farklı dönemlerinde bulunan kişilerin kesitsel olarak değerlendirildiği bir çalışma olmasıdır. İkincisi, çalışmada yeralan üç gruptaki

olgu sayısının sınırlı sayıda kalmış olması ve katılanların çalışmanın duyurulabildiği sınırlı bir topluluktaki gönüllülerden oluşması ve son olarak normal kontrol grubunun bulunmamasıdır. Örnekler toplumdan rastgele seçilemediği gibi, ortak sorunları nedeniyle biraraya gelerek örgütlenmiş gruplar aracılığıyla ulaşılan kişilerdi. Bu bağlamda birinci gruptaki katılımcıların bir bölümünün Şehit Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, ikinci gruptaki katılımcıların bir bölümünün de Uluslararası Kayıp Bürosu İstanbul Şubesi ve İnsan Hakları Derneği'nde etkin olan kişiler olması, bu bağlamda kişilik özellikleri, sosyal destek sistemleri ve başetme biçimlerindeki farklılıklar, herbir grubun yakınını aynı nedenle kaybeden daha geniş toplulukları ne ölçüde temsil ettiğini tartışma konusu yapmaktadır.

Son olarak halen tartışılmakta olan normal ve normal olmayan yas tepkilerinin tanımlanmasına ilişkin kuramsal güçlüklerin, yasın niceliksel olarak değerlendirilmesiyle ilgili zorlukları beraberinde getirmesidir. Zira sevilen birinin kaybı duygusal, düşünsel, davranışsal ve sosyal açıdan kısa ya da uzun süreli çeşitli belirtilere yolaçabilen son derece karmaşık bir durumdur (Stroebe ve Stroebe, 1987). Bir diğer güçlük, yas sürecinde belirleyici olan kaybın üzerinden geçen zaman, kaybın biçimi, kaybedilen kişiyle yakınlık derecesi, geride kalanın kişilik özellikleri, içsel kaynakları ve sosyal destek sistemleri gibi çok sayıda değişkenin aynı anda kontrol edilebilmesinin zorluğudur. Bu bağlamda farklı kişilerin gösterdikleri yas tepkileri benzer özellikler taşımakla birlikte, yas her insan için son derece özgün bir trajedi olma özelliğini korumaktadır. Bu çalışmada kaybın üzerinden geçen zaman, kaybın biçimi, yakınlık derecesi, yaslı kişilerin sosyodemografik özellikleri, ruhsal ve bedensel hastalık öyküleri, çocukluk ve erişkinlik çağı kayıp yaşantıları ile kayıp öncesi ve sonrasındaki diğer travmatik yaşantılarını kapsayan değişkenlerin yas süreci üzerine olan etkileri incelenmiştir. Ancak özellikle uyum sürecinde çok önem taşıdığı düşünülen yaslı yakınların kişilik özellikleri, içsel ve sosyal başetme kaynakları, yaslı kişi ile kaybedilen kişi arasındaki ilişkinin doğası gibi çeşitli değişkenler yöntemle ilgili çeşitli güçlükler nedeniyle bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Türkiye'de yas yaşantısını ölçen geçerlilik ve güvenirlilik çalışması yapılmış bir ölçeğin bulunmaması ve araştırmaya konu olan kayıpların travmatik niteliği gözönünde tutularak katılımcılara iki ölçeğin birden verilmesi ve sonuçların karşılaştırılması uygun bulunmuştur.

Yakınlarını kaybeden kişilerin sosyodemografik özellikleri

Çalışmada yeralan kişilerin sosyodemografik özelliklerine bakıldığında üç grup arasında yaş, cinsiyet dağılımı, ekonomik durum, eğitim ve mesleki durum açısından anlamlı bir fark olmamasının bu grupları karşılaştırılabilir kıldığı görülmektedir (Tablo 1).

Yaş ortalaması 45 olan katılımcıların çoğunun orta yaşlı, evli ve çocuk sahibi oldukları; yaşamdaki konumlarının, rol ve sorumluluklarının, geleceğe dönük amaçlarının belirlenmiş olduğu bir yaşam evresinde bulundukları söylenebilir (Tablo 1). Bu durum kardeşini kaybeden, evli ve genellikle küçük çocuk sahibi olan kişiler için kayıpla başetmeyi kolaylaştıran bir etmen iken, genç yaştaki çocuğunu kaybeden ebeveynler ve eşini yitiren kişiler için yaşamdaki rol ve işlevlerini, geleceğe dönük planlarını ve hayallerini derinden sarsan bir etmen olarak rol oynayabilmektedir.

Yas çalışmalarına katılanların çoğunu kadınların oluşturması sıklıkla gözlenen bir durum olup (Clayton vd., 1972; Schuchter ve Zisook, 1993) bu çalışmada da kadınlar çoğunluğu oluşturmaktadır (Tablo 1). Bu durumda kadınların çalışma yaşamında erkeklere göre daha az yer almaları, bu nedenle araştırmaya katılımlarının daha kolay olmasının yanısıra, kadınların yas tepkilerini erkeklere göre daha rahat dile getirebilmeleri ve kendilerini ifade etmeye daha istekli olmaları rol oynuyor olabilir.

Katılımcıların ölen kişiyle yakınlıklarına bakıldığında yarısını kardeşini kay-

TABLO 1
Sosyodemografik Özellikler 1

Yaş	*Toplam 38.94*	*Grup I 36.10*	*Grup II 40.57*	*Grup III 40.17*	*P değeri*
Cinsiyet					
Kadın	54	18	17	19	0,870
Erkek	36	12	13	11	
Ölenle yakınlık					
Anne	23	11	6	6	
Baba	12	6	3	3	
Kardeş	45	13	18	14	0,126
Eş	8	0	2	6	
Evlat	2	0	1	1	
Medeni durum					
Evli	58	20	23	15	
Bekâr	20	9	3	8	0,114
Dul	12	1	4	7	
Ekonomik durum					
Düşük	60	17	22	21	
Orta	18	7	6	5	0,356
Yüksek	12	6	2	4	
Eğitim durumu					
Yok	17	4	8	5	
İlk öğretim	35	13	13	9	0,096
Orta öğretim	25	12	3	10	
Yüksek öğretim	13	1	6	7	

(**) p<0.01 (***) p<0.001

beden kişilerin, dörtte birini çocuğunu kaybeden annelerin, daha düşük bir oranını da çocuğunu kaybeden babaların oluşturduğu görüldü (Tablo 1).

Çalışmada yeralan kişilerin etnik kökenleri ve dinî inanışları incelendiğinde ise birinci ve üçüncü grupta Türk (sırasıyla %70 ve %76) ve Sünni inanışa sahip kişilerin (%93 ve %87), ikinci grupta ise Kürt (%87) ve Alevi (%63) inanışına sahip kişilerin çoğunluğu oluşturduğu dikkat çekmektedir (Tablo 1). Bu farklılık toplumumuzdaki Kürt ve Alevi yurttaşların faili meçhul cinayetler ve kayıplar açısından daha büyük bir risk taşıdığını düşündürmektedir. İkinci gruptaki katılımcıların üçte ikisinin son 20 yıl içinde Doğu Anadolu bölgesinden can güvenliği nedeniyle İstanbul'a zorunlu olarak göç ettiği; tamamına yakınının köy, ilçe ya da küçük kent kökenli olduğu ve dörtte üçünün düşük gelir düzeyine sahip olduğu dikkat çekmektedir. Aralarında yüksek öğretim görmüş (%20) bireyler olmakla birlikte büyük bölümünü hiç eğitim görmemiş veya ilk ve orta öğretim görmüş kişilerin oluşturması; içlerinde bulundukları ekonomik, sosyal ve siyasal güçlükler nedeniyle diğer gruplara göre daha sık olarak birarada yaşama eğilimi göstermeleri; üçte birinin geniş aile yapısında ve çok kardeşli ailelerin bireyleri olmaları gözönünde tutulması gereken diğer önemli etmenlerdir.

Şehit yakınlarının ise yaklaşık yarısının Türkiye'nin farklı bölgelerindeki köy, ilçe ve küçük kentlerden veya yurt dışından uzun yıllar önce İstanbul'a göçeden, çocuklarını İstanbul'da dünyaya getiren ve büyüten, tamamına yakını çekirdek aile yapısında, yarısı düşük sosyoekonomik düzeyde ve büyük bir bölümü ilk veya orta öğretim görmüş birinci ve ikinci kuşak kişilerden oluştuğu görülmektedir.

Çalışmamızda yeralan kişilerin mesleki durumlarına bakıldığında her üç grupta ev kadınlarının en büyük bölümü oluşturduğu görülmektedir. Buna paralel olarak çalışma durumları açısından değerlendirilen katılımcıların büyük bir bölümünü yas dışı nedenlerle çalışmayan kişilerin oluşturduğu dikkat çekmektedir (Tablo 1).

Ölen veya kaybolan kişilerin sosyodemografik özellikleri

Yaşamlarını askerî çatışmada yitiren ve yirmili yaşların başlarında olan erkeklerin oluşturduğu birinci gruptakilerin, diğer iki grupla karşılaştırıldığında yaşamlarının genç ya da genç erişkinlik döneminde oldukları, dolayısıyla ölümlerinin son derece zamansız ve trajik olduğu görülmektedir. Bu gruptakilerin, yakınlarının sosyodemografik özelliklerine benzer biçimde çoğunun Türk (%75), Sünni inanışa (%92) sahip olan, genellikle ilk veya orta öğretim görmüş (%92) kişiler olduğu belirlenmiştir. Şehit gençlerin tamamına yakınının bekâr ve çocuksuz olduğu, bağımsız bir iş sahası olanların az olduğu, sıklıkla babalarının işini paylaştıkları dikkat çekmektedir. Bu bağlamda şehitlerin

TABLO 2
Askerî Çatışmada Kaybedilen Kişilere (N=12) Ait Sosyodemografik Özellikler ve Kaybın Oluş Biçimiyle İlgili Bilgiler

Ölenlerin yaş ortalaması	21.58±2.54 (20-29)
Ölen kişinin cinsiyeti	
Erkek	12
Ölen kişinin eğitim durumu	
İlkokul	5
Orta öğretim	6
Yüksek öğretim	1
Ölen kişinin medeni durumu	
Evli	2
Bekâr	10
Ölen kişinin askerlik süresi	12.18±4.60 (5-18 ay)
Ölümden görüşmeye kadar geçen süre	18.75±8.41 (11-39 ay)

önemli bir bölümünün mesleki ve toplumsal kimliklerinin gelişiminin henüz tamamlanmadığı söylenebilir (Tablo 2).

İkinci gruba ait sosyodemografik özelliklerin birinci ve üçüncü gruba göre çok daha karışık bir yapıda olduğu dikkat çekmektedir. Yaşları 19-70 olmak üzere geniş bir aralıkta değişen ve yaş ortalaması 32 olan cinayet kurbanı ve kayıpların tamamına yakınının erkek, % 72'sinin Kürt, % 45'inin Alevi inanışına sahip olduğu, üçte ikisinin bekâr ve çocuksuz olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bu gruptakilerin de çoğunun yaşamlarının gençlik ya da erken erişkinlik döneminde oldukları söylenebilir. Bu grubu diğerlerinden ayıran önemli bir özellik çoğunun politik bir özgeçmişe ve siyasal bir kimliğe sahip olmasıdır. Cinayet kurbanı ya da kayıp olan 11 kişiden altısının politik ilgi ve aktivitelerinin ya da sendikal çalışmalarının bulunduğu, 70 yaşındayken kaybolan bir kişinin oğlunun politik bir mahkum olduğu ve cezaevinde iken gördüğü ifade edilen işkenceler nedeniyle babasının kayboluşundan 2 yıl önce öldüğü, üniversite öğrencisi olan 2 kardeşin kendi istekleriyle evlerinden ayrılarak yasadışı bir örgüte katıldıkları ve 2 kişinin de riskli bir meslek grubu olan gazetecilik mesleğine sahip oldukları dikkat çekmektedir. Bu durumun geride kalan yakınlarının kayba hazırlıklarını ve kaybı anlamlandırmalarını etkileyen önemli bir etken olduğu açıktır (Tablo 3).

Lösemiden ölen yaşları 17-52 arasında değişen 12 kişiden oluşan üçüncü gruptakilerin yaş ortalamasının 31 olduğu, yarısından fazlasını aile sorumluluğu olan, evli ve çocuklu erkeklerin oluşturduğu görülmektedir. Bu bağlamda bu gruptaki kişilerin çoğunun yaşamlarının erişkinlik evresinde bulunduğu, mesleki, toplumsal kimliklerinin ve aile içindeki rollerinin belirlenmiş olduğu söylenebilir (Tablo 4).

TABLO 3
Öldürülen/Kayıp Olan Kişilere (N=11) Ait Sosyodemografik Özellikler ve Kaybın Oluş Biçimiyle İlgili Bilgiler

Yaşı	33.10±15.34 (19-70)
Cinsiyeti	
Erkek	10
Kadın	1
Eğitim durumu	
Yok	1
İlk öğretim	4
Orta öğretim	4
Yüksek öğretim2	
Medeni durumu	
Bekâr	7
Evli	3
Boşanmış	1
Kayıp süresi	30.64±10.05 (0-62 ay)
Ölümden/kayıptan görüşmeye kadar geçen süre	39.90±13.82 (20-62 ay)
Ölüm/kayıp biçimi	
Kimliği belirsiz kişilerce işkence yapılarak	4
Polis tarafından işkence yapılarak	1
Öldürüldüğü tahmin edilen, ancak halen kayıp olan	4
Silahlı çatışmada öldüğü tahmin edilen, ancak halen kayıp olan	2

Tuba Özpolat Olgun'un uzmanlık tezine konu olan araştırmanın sonuçlarına bir bütün olarak bakacak olursak birinci grupta yeralan şehit yakınlarının ruhsal hastalık şiddetinin diğer iki gruba göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu; karmaşık yas ölçeği ve yaşam olaylarının etkilerini değerlendirme ölçeği puanlarının ise şehit askerlerin ve faili meçhul cinayet kurbanlarının yakınlarının her ikisinde de, yakınlarını lösemiden kaybeden kişilere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu belirlendi. Ruhsal hastalık ve karmaşık yas şiddetinin kaybın üzerinden geçen zamanla birlikte azalma eğilimi gösterdiği, ancak bu azalmanın anlamlı düzeyde olmadığı saptandı. Yaslı kişinin yaşı, medeni durumu, ekonomik düzeyi, etnik kökeni, dinî inanışı, çocukluk ve erişkinlik çağı kayıp öyküsü ile ruhsal hastalık ve karmaşık yas şiddeti arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı; çocuğunu kaybeden annelerin, kadınların, eğitim düzeyi düşük olanların, özgeçmişinde herhangi bir duygudurum ya da somatoform bozukluk öyküsü ile herhangi bir süreğen bedensel hastalık öyküsü bulunan kişilerin ruhsal hastalık ve karmaşık yas şiddetinin daha yüksek olduğu belirlendi. Erkeklerin, eğitim düzeyi yüksek olanların ve düzenli bir işi olan kişilerin ise ruhsal hastalık ve karmaşık yas şiddetinin daha düşük olduğu saptandı.

Kaybın hemen ardından gelişen major depresyon sıklığı açısından üç grup arasında anlamlı bir fark bulunmadığı, değerlendirmenin yapıldığı sırada şehit

TABLO 4
Lösemiden Ölen Kişilere (N=12) Ait Sosyodemografik Özellikler ve Kaybın Oluş Biçimiyle İlgili Bilgiler

Yaş ortalamaları	30.64±10.05 (17-52)
Cinsiyeti	
Kadın	3
Erkek	9
Eğitim durumu	
İlk öğretim	5
Orta öğretim	4
Yüksek öğretim	3
Medeni durumu	
Bekâr	4
Evli	7
Boşanmış	1
Hastalık süresi	36.75±25.17 (3-84 ay)
Hastaneye yatış sayısı	2.75 (1-4)
Kemik iliği nakli	
Var	6
Yok	6
Ölümün meydana geldiği yer	
Evde	1
Hastanede	11
Ölümden görüşmeye kadar geçen süre	19.50±25.17 (10-36)

yakınlarında major depresyonun, faili meçhul cinayet kurbanlarının yakınlarında ise yaygın anksiyete bozukluğunun daha sık bulunduğu belirlendi. HDDÖ'ye göre tüm katılımcıların %36'sında klinik açıdan anlamlı düzeyde depresif belirti bulunduğu, HAD ölçeğine göre tüm katılımcıların %57'sinin klinik açıdan anlamlı düzeyde anksiyetesi olduğu saptandı.

Araştırmamızda topladığımız verilerin ve elde ettiğimiz bulguların genişliğini göz önünde bulundurduğumuzda bu makalede sosyal bilimler açısından özellikle önemli bulduğumuz ölüm biçimi ile ruhsal hastalık ve yas ilişkisini irdelemek istiyoruz.

Ölüm biçimi ile ruhsal hastalık ve yas ilişkisi

Travmatik yas, sevilen birinin ölümüyle ani, zamansız, olasılıkla korkunç ve şok edici bir karşılaşmanın yaşandığı kayıpları içermektedir. Travmatik kayıplar kişisel ya da toplumsal şiddet ve felaketi içeren çeşitli gruplarda gözlemlenebilir. Travmatik yas tanımlamaları kesilmenin, ezilmenin, bedensel bozulmanın, şok, tehdit, dehşet ve çaresizliğin olmadığı, evde gerçekleşen sessiz ölüm-

lerin aksine çırılçıplak bir gerçekliğin tam ortasında durmaktadır (Raphael ve Martinek, 1997).

Horowitz'in (1976) travmatik yaşam deneyimlerini ilk kavramsallaştırması sevilen birinin ölümünü de bir travma olarak kapsamaktaydı. Horowitz'in bilişsel işleme modeli, birbirini izleyen anımsama ve kaçınma tepkileriyle klasik yas tanımlamalarına uymayan bir iskelet oluşturmaktaydı. Ancak yaşama yönelik tehdit ve ölümle yüzleşme gibi travmatik stres etmenlerine gösterilen tepkiler ile sevilen birinin kaybına gösterilen tepkiler arasında temel bazı farklar bulunmaktadır. Her ikisi de öngörülen dünyaya ilişkin ciddi bir meydan okuma olsa da farklı stres etmenleri, farklı uyumları gerektirmektedir. Travmatik yasta özellikle ölümün travmatik koşulları nedeniyle bu iki etmen biraraya gelebilmektedir. İşte uyum sağlamaya dönük sürecin çok daha karmaşık olduğu böylesi durumlarda her iki ruhsal etmenin eş zamanlı olarak çalışılması gerekir (Raphael ve Martinek, 1997).

Freud'un (1920) travmatik stres ve yasa ilişkin ilk kavramsallaştırmaları, onun bu yaşantıları farklı psikolojik işlemleri içeren, iki farklı durum olarak ele aldığını göstermektedir. Freud dışsal travma gibi bir olayın önemli bir bozukluğa yol açmasının kesin gibi olduğunu, ruhsal aygıtın egonun koruyucu alanının kırılmasına neden olan büyük miktarda bir uyaran seli altında kaldığını ileri sürmüştür. Bu durumları kişinin yaşamını tehdit eden kaza ve çeşitli olaylarla ilişkilendirmeye devam ederek, bunların daha sonra travmaya odaklanma ve tekrarlamalara yolaçabildiğini belirtmiştir.

Raphael ve Martinek (1997) ilgili yazını inceleyerek TSSB ile yas arasındaki farklılıkları şöyle tanımlamaktadırlar:

Bilişler ve tekrarlayıcı işlem

Travmatik stresle ilgili preokûpasyonlar travma ve ölümle travmatik biçimde karşılaşmaya ait imgelerdir. Bu imgeler ölü bir bedenin korkunç, dehşet veren

TABLO 5
Ölüm Biçimi ile SCID ile Tanı Konan Ruhsal Bozuklukların Görülme Sıklığı Arasındaki İlişki

Ölüm biçimi	*Grup I N*	*Grup II N*	*Grup III N*	*Toplam N*	*P Değeri*
Major depresyon					
Şimdiki	13	4	5	22	,012*
Kayıptan sonra	23	23	17	63	,148
Distimik boz.	1	3	2	6	
YAB	1	6	0	7	

p<0.05 p<0.01

görüntüleri olabilir ve kişiye travmanın neden olduğu yoğun zorlanma ve sıkıntıyı hatırlatmaktadır. Hatıralar, farklı algısal biçimlerde bile olsa travmatik olay ve bununla ilişkili koşullarla doludur; kesilmiş bir yüz imgesi, kan kokusu, siren sesleri ve korku duygusu gibi.

Yaslı kişinin preokûpasyonları ise ölen kişiye ait imgelerdir. Bu imgeler insanın zihnine istemeden gelebilir ve intrüsiv nitelikte olabilir. Bunlar kişinin ölü bedeninin imgeleri olabileceği gibi, özellikle ölüm korkunç bir biçimde olduysa kaybedilen kişinin canlı halinin imge ve hatıralarıyla ilgili preokûpasyonlar da olabilir. Bu imgelerle bağlantılı duygular özlem ve hasrettir, yaşanan zorlanma ise kaybedilen kişinin yokluğudur. Kaybedilen kişinin yokluğunu hatırlatan hatıralar acı vericidir. Bu hatıralar öfke, üzüntü gibi diğer duygusal tepkilerle bağlantılı olabilir.

Rüyalar da iki durumda farklı olabilen bilişsel sürecin göstergeleridir. Travmatik yaşantısı olan kişilerde genellikle yoğun ve uyanırken korkunun ve psikolojik tepkiselliğin eşlik ettiği doğrudan yeniden yaşantılamaları içeren gece kabusları olarak tanımlanmaktadır. Kaybedilen kişinin genellikle canlı görüldüğü yaslı kişilerin rüyalarında ise içerik ölen kişiye duyulan özlemi yansıtmaktadır. Yaslı kişi kayıp duygusuyla uyanmakta ve kaybettiği yakınının orada olmadığını farketmektedir. Her iki tip rüya da zaman ilerledikçe çözümlenmeye bağlı olarak azalmakta ve değişmektedir.

Kaçınma

Şok ya da donukluk, inanamama ve yadsıma gibi başlangıç tepkileri travmatik olaylar ve kayıp durumlarının her ikisi için de tanımlanmaktadır. Bununla birlikte iki alan ayrı ayrı karşılaştırıldığında bazı temel farklılıklar olduğu görülmektedir. Travmaya maruz kalan kişi olayı hatırlatan yerler, konuşmalar, benzer durumlar ya da diğer şeylerden kaçınmayı istemekte ve böyle durumlarda ortaya çıkan duygularını azaltmaya çalışmaktadır. Yaslı kişi ise kaybedilen kişiyi hatırlatan ya da ona bağlayan yerlere yönelebilmektedir. Burada kaçınma daha çok kaybedilen kişinin yokluğunu hatırlatan durumlara ilişkindir.

Uyanıklık

Yası olan ve travmaya maruz kalan grupların her ikisi de olaydan sonra giderek azalan yüksek düzeyde bir uyanıklık yaşamaktadırlar. Travmatik stres durumlarında uyanıklık mekanizmaları tehdit ve tehlikeye, tehdit edici stres etmeni ya da benzer bir tehdidin tekrarlanmasına yönelmiştir. Çevrenin genel olarak taranması, tehlikeye karşı tetikte olma ve genel bir uyanıklık hali bulunmaktadır. Tehlikeye ve diğer ani uyaranlara, özellikle travmatik olayla bağlantılı olanlara karşı abartılı yanıtlar verilmektedir. Diğer yandan yaslı kişinin

uyanıklığı kaybedilen kişi üzerine odaklanmıştır. Çevrenin kaybedilen kişi ve onunla ilgili işaretler açısından taranması ve arama davranışları ortaya çıkabilmekte, kaybedilen kişiyle ilgili uyaran ve işaretlere aşırı tepki verilmektedir.

Travmatik yas tepkileri yalnızca olaya doğrudan tanık olunduğunda oluşmamaktadır. Sevilen kişinin ölümü televizyonda görülebilmekte, gazete haberlerinde okunabilmekte, mahkeme tutanaklarından yola çıkarak fantezi dünyasında yeniden kurgulanabilmekte ve hatta işkence odalarının yanındaki hücrelerde yaşantılanabilmektedir. Çok sayıda travmatik yas vakası bildiren ve travmatik yasın dissosiyatif niteliğini vurgulayan ilk kişi Pierre Janet olmuştur (Janet, 1898, 1899, 1904, 1911; aktaran Van der Hart vd., 1990). Janet sevdikleri birinin ani ve vahşi biçimde ölümüyle karşılaşan birçok insanın bu duruma tam anlamıyla uyum sağlamakta yetersiz kaldıklarını gözlemlemiştir. Bu kişilerin zihinleri, bütünleştirmeyi bozucu bir etki gösteren yoğun duygularla kaplanmakta ve şaşkına dönmektedirler. Travmatik yaşantı olağan bilinçten dissosiye edilmekte ve "travmatik bellek" ya da Janet tarafından tanımlanan "bilinçaltı sabit düşünceler" olarak devam etmektedir (Van der Hart ve Friedman, 1989). Olağan bilinç durumu, duygulanım ve ilgiler kısıtlanmakta, travmatik bellek çağrışımlar ve olayı hatırlatan şeylerle uyarılmakta, canlı ve korku verici flashbackler, kabuslar ve "somnambulistic krizler" biçimindeki yeniden yaşantılamalarla görünür hale gelmektedir. Bu travmatik belirtilere eşlik eden yoğun duygular ve ilişkili uyku bozuklukları kişide yorgunluk ve duygusal tükenmişlik hissine neden olmaktadır (Van der Kolk vd., 1989). Böylece travmatik belleği özümseyebilme kapasitesi daha da azalmakta, hastanın travmatik imgeleri öyküsel belleğe dönüştürebilmesi ve yas çalışmasını yapabilmesi daha da zorlaşmaktadır (Van der Hart, 1988).

Travmatik kayıpların yolaçtığı yas tepkilerini inceleyen yazın gözden geçirildiğinde yapılan araştırmaların genellikle doğal felaketler (Hyman ve Woog, 1982; Lindy vd., 1981; Murphy, 1986), teknolojik felaketler (Green, 1982; Hodgkinson, 1989; Sign ve Raphael, 1981), araç kazaları (Cleiren vd. 1996; Lehman vd. , 1987; Lundin, 1984; Shanfield vd., 1984), intihar (Farberow vd., 1987; Rudestam ve Agnelli, 1987; Wrobleski ve Mclntosh, 1987; Van Dongen, 1991) ve cinayet (Gyulay, 1989c; Freeman vd., 1996; Rynearson, 1984) vakaları gibi kaybın ani, beklenmedik, zamansız biçimde geliştiği, olağandışı nedenlerin yolaçtığı ve kaybedilen kişinin bedeninin zarar gördüğü kayıplar üzerine odaklandığı görülmektedir. Lösemiden ölen kişilerin yakınlarının yas tepkileri ile ilgili çalışmalar (Lascari ve Stebhens, 1973; Futterman ve Hoffman, 1973; Spinetta vd., 1981; aktaran Moore vd., 1988) görece sık olmakla birlikte, savaş gazilerinin yas tepkilerinin çok az araştırıldığı (Garb vd., 1987), yaşamını savaşta yitiren kişilerin yakınlarının ruhsal durumlarının ve yas tepkilerinin ise ancak sınırlı sayıda araştırmaya konu olduğu görülmektedir (Elizur ve Kaffman, 1982; Kaffman ve Elizur, 1983; Rubin, 1986; aktaran Rubin, 1993). Diğer

yandan politik cinayet kurbanlarının ve kayıp yakınlarının durumlarını araştıran bir çalışma ulaşabildiğimiz yazında bulunmamakta, bu da elde edilen verilerin karşılaştırılmasını güçleştirmektedir. Ancak genel olarak, bu çalışmanın sonuçlarının, travmatik kayıpların neden olduğu yas tepkilerinin, doğal ve beklenen kayıpların neden olduğu yas tepkilerinden daha ağır olduğu ve uzun sürdüğü şeklindeki literatür bulgularıyla uyumlu olduğu söylenebilir.

Garb vd. (1987) yas alanında son 40 yıl içinde çok fazla araştırma yapıldığına, ancak kayıp ve yas savaşın ayrılmaz bir parçası olduğu halde, bu alana dokunulmadığına dikkat çekmektedir. Garb savaşın temel mantığının düşman güçlere mümkün olan en fazla kaybı verdirirken, kendi kayıplarını en az düzeyde tutarak çarpışmak olduğunu, savaştaki başarı veya başarısızlığın da bu terimlerle ifade edildiğini, sonuç olarak savaşın kaçınılmaz biçimde ruhsal hastalık ürettiğini vurgulamakta, bu alanda yeterli çalışma yapılmamasının nedenlerinin açıklanması gerektiğine işaret etmektedir. Garb savaşın insan deneyimleri içinde en fazla ve en keskin çelişkileri barındıranı olduğunu, savaşın doğurduğu kayıp acısı ve yasın yalnızca askerler tarafından değil, uluslar tarafından da bastırıldığını ileri sürmektedir.

Nitekim bu çalışmada da Garb'ın savaşa ilişkin genel anlamda söylediklerini doğrular nitelikte, şehit yakınlarının depresyon ve kaygı düzeylerinin diğer iki gruba göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu belirlendi. Bunun yanısıra şehit yakınlarının yas tepkilerinin de diğer iki gruptan şiddetli olduğu görüldü. Yakınlarını lösemiden kaybeden kişilerin yas tepkilerinin şiddetinin diğer iki gruba göre anlamlı düzeyde hafif olması ise dikkat çekiciydi (Tablo 6).

TABLO 6
Ölüm Biçimiyle Ruhsal Hastalık ve Yas Arasındaki İlişki

Ölüm Biçimi	*Grup I*	*Grup II*	*Grup III*	*P Değeri*
Hamilton depresyon	14,80±9,51	8,13±7,83	9,17±8,73	0,0133*
Hamilton anksiyete	17,83±13,70	8,97±9,18	8,90±10,52	0,0127*
Karmaşık yas	44,47±13,40	40,37±14,04	33,10±12,53	0,0015**

p<0.05 ** p<0.01

Şehit yakınlarının gerek ruhsal hastalık düzeylerinin, gerekse yas tepkilerinin daha şiddetli oluşunda birçok etmenin rol oynadığı, en önemlisinin ise kaybın travmatik niteliği olduğu düşünüldü. Bu grupta yeralan kişiler sağlıklı, tam da bu nedenle komando olmak üzere seçilen, hayatlarının baharındaki yakınlarını, son derece vahşi bir biçimde yitirmişlerdir. Yakınları tarafından hemen tamamı hayat dolu, neşeli, merhametli, iyiliksever insanlar olarak tanımlanan, askere gidinceye kadar eline silah almamış olduğu vurgulanan oğullar, kardeşler silahlı bir çatışmada atılan bir kurşuna veya bombaya hedef olmuş,

iki ateş arasında kalmış, bir mayına basarak ya da pusuya düşürülerek yaşamlarını kaybetmişlerdir. Askerlikleri boyunca özellikle aldıkları zorlu komando eğitimi başta olmak üzere içinde bulundukları zor koşullar, örneğin dağlarda günlerce yemeden, içmeden, yıkanmadan, rahat bir yatakta yatmadan kilometrelerce yol yürümeleri, sık sık operasyonlara katılmak zorunda kalmaları, sürekli ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olmaları, aileleriyle yeterli haberleşme olanaklarının bulunmaması şehit yakınlarının duyduğu acıyı daha da artırmaktadır. Şehit düşen askerlerin bütün bu süreç boyunca hissettikleri ve komando defterlerine yazdıkları şiirlerinde dile getirdikleri bir yandan yalnızlık, annelerine, sevgililerine ve İstanbul'a duydukları hasret, sevgi, aşk, geceden, soğuktan, ölmekten ve düşmandan duydukları korku, diğer yandan cesaret ve kahramanlık, savaşına, düşmanı yenilgiye uğratma, vatan aşkı ve vatan için şehit olma temaları ölümlerinden sonra ailelerine teslim edilen bu defterleri okuyan yakınlarında çok karmaşık ve ağır duygulara yolaçmaktadır. Altı çizilmesi gereken önemli bir nokta asker yakınlarının gerek bütün bu zorlu askerlik süresince, gerekse ölümlerine neden olan çatışmalar bağlamında olayların akışını değiştirebilecekleri hiçbir şeyin olmaması, tamamen edilgen bir konumda bulunmaları ve bunun doğurduğu karmaşık duyguları hissetmeleridir. Diğer iki grupta yeralan kişilerle karşılaştırıldığında en yoğun gelgitleri ve çelişkileri yaşayanların şehit yakınları arasında bulunduğu görülmektedir. Şehit yakınları bir yandan yoğun bir çaresizlik yaşarken, diğer yandan şiddetli bir öfke hissetmekte, bir yandan da savaş gazilerinde tanımlanan "hayatta kalanın suçluluğu"na benzer bir duygunun altında ezilmektedir. Bu duygu özellikle şehit babalarının, savaşarak ölmesi gerekenin oğulları değil, kendilerinin olduğunu buruk bir biçimde dile getirişlerinde ifadesini bulmaktadır. Şehit yakınlarının hissettiği öfkede sevdikleri bir kişiyi vahşi bir biçimde kaybetmiş olmanın doğurduğu yoksunluk ve çaresizliğin önemli bir payı vardır. Bunun yanısıra yalnızca 20 yaşını dolduran her Türk erkeğinin yapması gereken bir yükümlülük olan askerlik görevini yapmak üzere, devlete sağ ve sağlıklı olarak, kendi elleriyle teslim ettikleri oğullarının, kardeşlerinin askerden tabutlarının gelmiş olmasının doğurduğu öfkenin de rolü büyüktür. Bu bağlamda devlet tarafından ihmal edilmiş, gözden çıkarılmış oldukları, oğullarının yeterli bir eğitim verilmeden ağır bir savaşa yollandığı, büyük ve düzeltilmesi imkansız olan bir haksızlığa uğradıkları duygusu şehit yakınlarının hissettikleri öfkeyi daha da artırmaktadır. Görüşmelerde şehit yakınlarının bazılarının öfkesinin PKK'ya olduğu kadar, devlete, silahlı kuvvetlere ya da Güneydoğu sorunun sürmesinde etkili olduğunu düşündükleri yabancı ülkelere yöneldiği dikkati çekmiştir. Örneğin önceden Kürtlere karşı hiçbir olumsuz duygu taşımadığını vurgulayan bir şehit annesi PKK'ya duyduğu öfkenin tüm Kürtlere yöneldiğini ve bir gün hiç tanımadığı bir Kürt çocuğunu sokakta dövdüğünü, diğer iki şehit annesi Kürt olduğunu tahmin ettikleri kişileri gördüklerinde kendilerini kötü hisset-

tiklerini, saçma olduğunu bildikleri halde paralarının terör örgütüne gideceği endişesiyle, çıktıkları pazardan hiçbir şey satın almadan döndüklerini, birçok şehit yakını da mümkün olsa Güneydoğu'ya giderek oğullarının, kardeşlerinin katillerini kendi elleriyle öldüreceklerini dile getirmişlerdir. Görüşülen şehit yakınlarının bazıları da devletin ve silahlı kuvvetlerin bazı kesimlerinin Güneydoğu'daki savaşın bitmesini samimi olarak istemediğini, savaşın sürmesinden çıkar sağlayan bazı çevreler olduğunu düşündüklerini belirtmişlerdir. Bu kişiler çocuklarının piyon olarak kullanıldığını, Güneydoğu'da can veren askerlerin genellikle hakkını savunamayacak durumda olan kendileri gibi yoksul ve cahil ailelerin çocukları olduğunu, devlet görevlilerinin kendi çocuklarını Güneydoğu'ya yollamadıklarını, hayatta olan diğer oğullarını askere yollamayacaklarını ifade etmişlerdir. Oğlunun ölüm nedeniyle ilgili üç farklı belge yollanan bir şehit annesi ise oğlunun tanık olduğu bazı olaylar nedeniyle kendi üstü tarafından öldürülmüş olabileceği kuşkusunu taşıdığını ve bu nedenle dava açtığını belirtmiştir. Özet olarak şehit yakınlarının tümünde çocuklarının veya kardeşlerinin ölümüne neden olanlara yönelik yoğun bir öfke gözlendiği, ancak öfkenin nesnesinin kişiden kişiye farklılık gösterebildiği söylenebilir.

İlgili yazına bakıldığında normal yas tepkileri arasında ele alınan (Parkes, 1972; Schuchter ve Zisook 1993; Worden, 1983) öfke, sıkıntı, çaresizlik ve suçluluk duygularının bizim bulgularımıza paralel olarak travmatik kayıpların ardından çok daha yoğun olarak yaşandığı ve uzun süre devam ettiği, öfkenin kaybedilen kişiden çok ölümden sorumlu tutulan kişilere (Vargas vd., 1989) ve bazen kişinin kendisine yönelebildiği, öfke şiddetli olduğunda ve yeterince ifade edilmediğinde yas sürecini karmaşık hale sokabildiği birçok çalışmacı tarafından bildirilmektedir (Gyulay, 1989a; Parkes ve Weiss, 1983; Rynearson, 1984). Gyulay (1989c) öldürülen kişilerin yakınlarının hissettiği öfke ve suçluluğun bütün yas sürecine işlediğini, öfke duygusunun zamanla sınıra dayanarak şiddete dönüştüğünü, bazen kişinin kendisinin katili öldürebileceğini hissettiğini, seyrek olarak da bunun gerçekleştiğini bildirmektedir. Gyulay'a göre öfke duygusu zarar görme, korku, dehşet ve çaresizlikten köken almaktadır.

Birinci gruptaki kişilerin yakınlarının vatan için şehit düşmüş olması, yani eriştikleri "şehitlik mertebesi" gerek toplumsal, gerekse dinî açıdan şehit ailelerine özel bir konum ve bir takım ayrıcalıklar vermekle beraber, belirli bir sorumluluk da yüklemekte idi. Averill ve Nunley (1993) yasın da duygusal bir rol olduğunu ve diğer sosyal roller gibi taşıdığı ayrıcalıklar, getirdiği kısıtlamalar ve sorumluluklar ve son olarak temel gereklilikleri açısından çözümlenebileceğini ileri sürmektedir. Nitekim şehitler üst düzey askerî ve resmî yetkililerin katıldığı devlet törenleriyle gömülmekte, yollara, caddelere, meydanlara, parklara şehitlerin adları verilmekte, ailelere şehit aylığı bağlanmakta, diğer erkek kardeşlere askerlik yapmaktan muaf olma hakkı tanındığı gibi devlet tarafından çeşitli iş olanakları sağlanmaktadır. Birçok şehit yakınının şehit düşen yakınlarına la-

yık birer kişi olma kaygısıyla, yaşam tarzlarının, alışkanlıklarının, sosyal ilişkilerinin derinden etkilendiği gözlenmiştir. Ancak bütün bu ödüller ve edinilen yeni rollerin şehit ailelerinin acısını hafifletmediği görülmektedir. Hatta tersine aile üyelerinin yaşadıkları travmatik kaybın doğurduğu öfke ve diğer karmaşık duyguların ifadesi engellenmekte, dolayısıyla yasın çözümlenmesi gerçekleşmemekte ve öfkenin yer değiştirebileceği kanallar tıkanmaktadır.

Tüm bu tartışmanın ışığında depresyon, kaygı ve karmaşık yasın şehit yakınlarında neden diğer gruplardan daha yoğun yaşandığı daha anlaşılır olmaktadır.

Rubin (1986; aktaran Rubin, 1993) 1973 Yom Kippur ve 1982 Lübnan savaşlarında çocuklarını kaybeden 102 ebeveyni değerlendirerek, oğulları hayatta olan 73 ebeveyn ile karşılaştırmış, kaybın üzerinden geçen zamandan bağımsız olarak yaslı ebeveylerin kaygı düzeylerinin kontrollerden yüksek olduğunu saptamıştır. Çocuklarını dört yıl önce Lübnan savaşında yitiren ebeveynlerin duygusal, bedensel ve bilişsel işlevlerini değerlendiren ölçeklerde yası olmayan ebeveynlere göre daha kötü durumda olduklarını, çocuklarını Yom Kippur savaşında kaybeden ebeveynlerin ise işlevsellik açısından iki grup arasında yeraldığını ve kaybın üzerinden on üç yıl gibi uzun bir zaman geçmiş olmasına karşın kayba gösterdikleri çok güçlü tepkilerin hâlâ devam ettiğini belirlemiştir. Rubin yüksek kaygı düzeylerine üzüntü ve acının eşlik ettiğini, bu durumun sevilen oğulun artık yaşamadığı gerçeğinin farkedilmesi ile ilişkili olduğunu, rahatsızlık veren duyguların zamanla azalmakla birlikte tamamen kaybolmadığını, ümitsizlik, öfke ve düşmanlık duygularının yapılan ölçümlerde olduğu kadar görüşmelerde de gözlendiğini bildirmiştir.

Rubin yaslı ebeveynlerin yitirdikleri oğullarını biricik gördüklerini ve onunla çok özel bir ilişkilerinin olduğunu ifade ettiklerini, oğullarına yoğun bir biçimde duygusal yatırım yapmaya devam ettiklerini, gerek kendilik, gerekse ölen çocuklarına ait imgelemlerinin değiştiğini, çocuklarını ülküleştirerek içsel dünyalarında çok merkezî bir konuma yerleştirdiklerini, kontrol grubundaki ebeveynlerin ise çocuklarıyla ilişkilerini çok daha gerçekçi biçimde tanımladıklarını belirtmektedir. Yom Kippur savaşında ölen çocukların ebeveynleri yaşamlarını daha fazla düzenlemiş olmakla birlikte, her iki gruptaki ebeveylerin yas tepkilerinin yoğun biçimde devam ettiği anlaşılmıştır.

Elizur ve Kaffman (1982) 1973 Yom Kippur savaşında babasını yitiren İsrailli çocukların %40'ının kaybın üzerinden üç yıldan uzun bir zaman geçmesine karşın ciddi uyum güçlükleri gösterdiklerini, sosyal yalıtlanma ve öğrenme güçlüklerini de içeren davranış sorunlarının yasın ikinci yılında doruğa ulaştığını saptamışlardır.

Faili meçhul cinayet kurbanı ve kayıp yakınlarından oluşan ikinci gruptakilerin depresyon ve kaygı düzeylerinin, şehit yakınlarınınkine göre anlamlı düzeyde düşük oluşunun, kaybın üzerinden geçen ortalama sürenin bu grupta

daha uzun (3,5 yıl) olmasıyla ilişkili olabileceği düşünüldü. Nitekim kaybın hemen ardından gelişen ağır depresyonların sıklığına bakıldığında üç grup arasında anlamlı bir fark olmadığı, hatta şehit yakınları ve cinayet kurbanlarının yakınlarında aynı sıklıkta görüldüğü; değerlendirmenin yapıldığı sırada da halen dördü major depresyon, ikisi distimik bozukluk, altısı genelleşmiş kaygı bozukluğu olmak üzere toplam 12 kişide kaybın ardından önemli ruhsal bozukluklar geliştiği belirlendi. Ayrıca değerlendirme sırasında kayıpla bağlantılı ruhsal bir bozukluk tanısı almayan kişilerin bir bölümünün, kaybın ardından gelişen depresyon ve kaygı ile ilişkili yakınmalarının yaklaşık bir ile iki yıl devam ettiğini dile getirdikleri görüldü. Bu bağlamda yalnızca depresyon ve kaygı düzeylerinin ortalamalarına bakarak ikinci gruptakilerin, şehit yakınlarına göre ruhsal hastalık düzeyi açısından daha iyi bir durumda olduklarını ileri sürmenin hatalı olacağı düşünüldü. Bu grupta genellikle kardeşini kaybetmiş olan, yasları yoğun olarak sürmekle birlikte, depresyon ve kaygı düzeyleri zaman içinde azalan, ruhsal açıdan iyi bir durumda bulunan, görece daha iyi bir uyum sağladığı söylenebilecek kişilerin gerek kendilerinin, gerekse kaybettikleri yakınlarının politik bir özgeçmişe ve siyasal bir kimliğe sahip olmalarının kayba hazırlıklarını, kaybı anlamlandırmalarını ve kayıp sonrası başetme mekanizmalarını önemli ölçüde etkilediği düşünülmektedir. Bu kişilerin öfkelerini genellikle daha rahat ifade edebildikleri, özellikle politik yönden aktif olanların benzer cinayet ve kayıpları engelleyebilmek adına gösterdikleri çabanın çaresizlik duygularını azaltarak, kontrol duygularını artırdığı, akla uygunlaştırma, düşünselleştirme ve yüceltme gibi savunma mekanizmalarını daha fazla kullandıkları ve sosyal destek sistemlerinden daha etkin bir biçimde yararlandıkları söylenebilir.

Graciela di Marco "90'ların Arjantin'inde kadınlar ve politika: Gerçekler, önemli meseleler ve sorular" adlı yazısında Arjantin'de, 80'li yıllarda verilen mücadeleyi kapsayan kadın hareketi ile 90'lı yıllarda kadınların yeni alanlara yönelimi arasındaki bağlantıyı ele almıştır. Marco, Plazo de Mayo Anneleri'nin, herbirinin kendi kişisel üzüntülerinden köken alan ve siyasal partilerin politikalarına olduğu kadar askerî hükümete karşı da açıkça bir başkaldırı niteliği taşıyan politik bir etkinlik olduğunu, kendi çocuklarını, böylece kaybolan diğer çocukları da aramaya karar verdiklerinde yalnızca kendi çocuklarının annesi olmaktan çıkıp, halkın annesi olduklarını ve "sosyal annelik" olgusunu temsil etmeye başladıklarını belirtmektedir. Marco, Schmukler'in (1992) "anneliğin bu hareketten sonra artık parçalanmış ve kendini ifadeden yoksun aile gruplarındaki mahremiyetin ve yalıtlanmanın sembolü olmaktan çıktığı, anneliğin özgeciliği ile politik edilgenlik ve başeğme arasında bağlantı kurulamayacağını" vurgulayan sözlerini aktarmaktadır. 90'lı yıllarda Plazo de Mayo Anneleri, insan haklarını savunan en net seslerden biri olmuş, yalnızca çocuklarını canlı olarak geri istemekle kalmamış, zulmün her biçimini, sindirme planını,

işsizliği, toplumun farklı kesimlere bölünmesini eleştirmişlerdir. Diğer yandan halka sindirme planının başlangıcını hatırlatarak çocuklarının politik mücadelelerinin meşruluğunu savunmuş, tüm insan hakları savaşımının geçerliliğini toplumsal bellekte sağlamlaştırmışlardır.

Arjantin'de Plazo de Mayo Anneleri'nin yaşadığı sürece çok benzer bir biçimde faili meçhul cinayet kurbanlarının ve kayıpların, gerek annelerinin, gerekse o güne kadar herhangi bir politik etkinlik içinde yeralmayan babalarının, kardeşlerinin ve eşlerinin geleneksel rollerini terkederek önemli bir değişim sürecine girdikleri, kendi oğullarını bulabilmek için yola çıkan ailelerin kendiliğinden başlayan mücadelelerinin yürüyüşler, işgaller, açlık grevleri ile devam ettiği ve nihayet Cumartesi Anneleri ile gerek Türkiye, gerekse dünya kamuoyuna ulaştığı, önceki kayıpların bulunması kadar, yeni kayıpların, işkencenin ve tüm insan hakları ihlallerinin önlenmesine yönelik bir harekete dönüştüğü görülmektedir. Bütün bu sürecin kayıp yakınlarının gösterdiği ruhsal tepkileri derinden etkileyeceği açıktır.

Diğer yandan şehit yakınlarının bir bölümünün de çeşitli derneklerde biraraya gelerek örgütlendikleri görülmekle birlikte bu oluşumların Güneydoğu'daki çatışmaların bitmesi ve benzer ölümlerin önlenmesinden çok, şehit yakınlarının kayıp sonrasında yaşadıkları çeşitli zorlukların çözümlenmesini ve şehit aileleri arasındaki dayanışma ve yardımlaşmanın sağlanmasını hedeflediği görülmektedir. Şehit aileleri dayanışma ve yardımlaşma derneklerinin amaç ve etkinliklerinin neden bu hedeflerle sınırlı kaldığı sosyolojik ve politik açıdan incelemeye değer görünmektedir.

Faili meçhul cinayet kurbanlarının ve kayıp yakınlarının karmaşık yas düzeyinin şehit yakınlarınınkine benzer ve üçüncü gruba göre anlamlı düzeyde yüksek oluşu tartışılması gereken bir diğer önemli alandır. İlgili yazında da ileri sürüldüğü gibi karmaşık yas, diğer ruhsal bozukluklardan ayrı; nedeni, gidişi, belirtileri ve sonlanışı kendine özgü olan ve çoğu kişide içsel olarak yaşantılanan bir olgudur (Parkes ve Weiss, 1983; Rando, 1986; Marwit, 1991; Horowitz vd., 1993). Bu bağlamda gerek ruhsal açıdan iyi bir durumda bulunan, gerekse depresyon ve kaygıları sürmekte olan yakınların karmaşık yas düzeylerinin yüksek olması, şehit yakınlarında olduğu gibi etkileri halen devam etmekte olan kaybın travmatik niteliği ile ilişkilendirilmiştir. Zira bu gruptaki kişilerin çoğunluğu da, bedensel yönden hiçbir hastalığı bulunmayan; çok iyi, insancıl, yardımsever, paylaşmayı seven, özverili, ülkesi ve halkı için çalışan kişiler olarak olumlu duygularla tanımladıkları yakınlarını, insan kavrayışının ötesinde, son derece vahşi, hunharca ve planlı bir eylem sonucu yitirmişlerdir. Bu grupta yeralan ve yakını kaybolan kişiler, kaybın hemen sonrasındaki dönemde yakınlarının başına kötü bir şey geldiği endişesi hi setmeye başlamaktadır. Bu endişe geçen zamanla birlikte artarak yakınının ölmüş olabileceği korkusuna dönüşmekte, bir yandan yakınının hâlâ yaşadığı ve sağ olarak bulunabilece-

ği umudu saklı tutulurken, diğer yandan şaşkınlık, çaresizlik, mahvolmuşluk, öfke, panik ve alarm gibi son derece karmaşık duygular birarada yaşanmaktadır. Kaybolan yakınlarını bulabilme mücadelesi verdikleri bu zorlu süreç yakınlarının işkence yapılmış ve adeta tanınmaz hale gelmiş bedenlerinin bulunmasıyla sonuçlanmaktadır. Bir bölümünün yakını ise halen kayıptır. Gerek yaşanan bu kayıp süreci, gerekse öldürülen kişinin bedeninin bulunması ve teşhis edilmesi aşamaları; bu süreçte resmî makamların, basının ve toplumun farklı kesimlerinin değişik tutumları; bu vahşi eylemlerin sorumlularının bulunamaması, dolayısıyla yargılama sürecinin işletilememesi; sorumluların bulunduğu tek vakada da bu kişilerin resmî görevliler oluşu ve mahkemenin kamu vicdanını tatmin edecek biçimde sonuçlanmamış olması, son olarak diğer aile bireylerinin karşı karşıya bulunduğu çeşitli baskı ve tehlikeler, bu gruptaki kişilerin karmaşık yas düzeylerini ağırlaştıran diğer önemli etmenlerdir.

İlgili yazına bakıldığında politik cinayet kurbanı veya kayıp yakınlarının ruhsal durumlarıyla ilgili bir çalışma yapılmadığı, mevcut çalışmaların daha çok adi cinayet kurbanı veya aile içi şiddet sonucu işlenen cinayet kurbanlarının yakınlarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Ancak elde edilen bulguların bazı farklar olmakla birlikte, bu çalışmada yeralan travmatik kayıp gruplarındaki kişilerin yaşadığı sorunlarla büyük bir benzerlik gösterdiği dikkat çekmektedir.

Uzun yıllar boyunca çocuklarını cinayet sonucu kaybeden ebeveynlerle çalışan ve klinik deneyimlerini 1989 yılında kaleme alan Gyulay'ın yaklaşımından burada özellikle sözetmek istiyorum. Gyulay'a göre bu kişiler yalnızca yas sürecine ilişkin normal tepkilerle değil, cinayet nedeniyle yas tutan insanlara özgü diğer tepkilerle de mücadele etmek ve yaşam gerçeğinin sırrına varılamaz yönüyle yüzleşmek zorundadırlar. Vahşi, merhametsizce ve yararsız bir eylem çocuklarının yaşamını sonlandırmıştır. Sağlıklı bir çocuk bir vahşet sonucu ölmüştür. Ani ölümler şok ve donakalıma yolaçmakta, cinayet ise bu donakalıma daha derin bir boyut getirmektedir. Bu donakalım hali çözülmeye başladığında vahşet gerçeği ve ölümün engellenebilir oluşuyla ilgili uğraşı başlamaktadır (Gyulay, 1989).

Cinayet de herhangi bir ani ölüm gibi kaybedilen kişiyle vedalaşmaya izin vermemektedir. Öfke ve suçluluk yas sürecine işlemekte, öfke duygusu zamanla sınıra dayanarak şiddete dönüşmektedir. Nefret ve şiddet çok yoğun olabilmekte, bazen kişi kendisinin katili öldürebileceğini hissetmekte, seyrek olarak da bu gerçekleşmektedir. Öfke duygusu gerçekte zarar görme, korku, dehşet ve çaresizlikten köken almaktadır. Aile bireyleri olanlarla ilgili suçluluk hissedebilmektedir. Yaslı kişilerin hissettiği bir diğer suçluluk teması geride kalanın suçluluğudur (Gyulay, 1989).

Katilin aile tarafından tanındığı ya da aileden biri olduğu durumlarda aile çifte yas tutmakta, hem çocuklarının ölümünü, hem de bir aile bireyinin suçlanan bir katil oluşunu yaşamaktadırlar. Bu durum sıklıkla ilişkilerde kopma, ai-

le birliğinin bozulması, karışıklık, korku, şiddet, utanma, suçluluk ve ağır bir yasla sonuçlanmaktadır. Katilin aile tarafından tanınmayan, ancak adalet sistemi tarafından bilinen bir suçlu olması ailenin yas yarasına tuz basan bir durumdur. Bazen suçlu hiçbir zaman yakalanamamakta, aile bireyleri katilin tekrar saldırıp saldırmayacağına ilişkin kaygı ve korku hissetmekte, katil yakalanıncaya kadar herkese kuşkuyla bakmaktadırlar. Yasal güçler de ailenin bu duygularını kuvvetlendirebilir (Gyulay, 1989).

Cinayet olgularında ailenin soruları bitmek bilmez. Çocuklarına bunu yapan kim? Katili tanıyorlar mı? Bir akrabaları ya da yakınları mı? Katili kışkırtacak hatalı birşey yaptılar mı? Katil diğer bir aile bireyini de öldürür mü? Hâlâ şehirde mi? Kendilerini izliyor mu? Yaslarına gülüyor mu? Yaptığıyla övünç duyuyor mu? Yoksa pişman mı? Cinayeti işlediği sırada madde etkisinde ve ne yaptığını bilmiyor muydu? Polisleri nasıl atlatıyor? Şu anda ne yapıyor? Niçin kendi çocuğunu seçti? Daha önce başka birini de öldürdü mü? Yoksa çocukları ilk cinayeti mi?

Gyulay öldürülen çocukların bütün sevenlerinin aklından çıkmayan ve işkence çektiren şüphenin "acı çekti mi?" sorusu olduğunu vurgulamaktadır. Aile diğer kişiler tarafından çocuklarının nasıl öldüğünü ve acı çekip çekmediğini öğrenmelerini engellemek amacıyla olay mahallinden uzak tutulabilmektedir. Eğer bu şüpheliyse genellikle aile bireyleri en kötüsünü düşünmekte, eğer biliniyorsa çocuklarının dakikalar, saatler ya da günler boyunca nasıl acı çektiği gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalmaktadırlar. Bazı durumlarda ise aileler çocuklarını ölmeden önce ya da sonra tecavüze, saldırıya uğramış, işkence edilmiş ya da kesilmiş bir halde bulabilirler. Bu gerçeği öğrenen ailelerinin hissedecekleri acının tarifi mümkün değildir. Bazen de çocuğun cesedinin durumu ölümün nasıl olduğu, ne zaman olduğu ya da nerede olduğuna ilişkin bilgi vermeyebilir. Çocuklarının hemen ve acı çekmeden öldüğünün belirlendiği durumlarda da ölmeden dakikalar, saatler, günler, bazen de daha uzun bir süre boyunca bir yabancının ellerinde olduğu, bu süre boyunca bir saldırıya, kötü bir muameleye maruz kalıp kalmadığı düşünceleri kişiyi rahat bırakmamakta, çocuklarının korkup korkmadığı, kaçmaya, yardım aramaya çalışıp çalışmadığı ya da yakında ölüme gittiğini bilip bilmediği endişeleri ailelere acı vermektedir (Gyulay, 1989).

Ailelere yakınlarının cesedinin bulunduğu farklı yollarla söylenebilir. Bazı ailelere polis, gizli polis ya da polis ve aile arasında bağlantıyı sağlayan bir akraba söyleyebilir ya da haber basından duyulabilir. Bazen de aileye bir cesedin bulunduğu söylenebilir, ancak cesedin teşhis edilmesi netlik kazanmamış olabilir. Böyle bir durumda aile bireyleri beklerken defalarca umut, hafifleme, panik ve altüst olma duygularını yaşamak zorunda kalabilirler. Birden bir umut doğmakta, daha sonra çocuklarının hâlâ kayıp olduğu ve muhtemelen öldüğü gerçeği ile yeniden karşılaşmaktadırlar. Bazı durumlarda çocuğun teşhisi yal-

nızca diş ya da tıbbi muayene kayıtları, parmak izi, bazı beden bölümleri ya da giysileri ile yapılabilmektedir. Bazen de aileler kayıp beden parçalarını kendileri aramakta ve sonradan bunun yas süreçlerini tamamlayabilmek için çok önemli olduğunu vurgulamaktadırlar. Sevilen bir çocuğun parçalanmış bedeni adeta ailenin yaşadığı yasın da bir sembolüdür. Öyle ki kaybın doğurduğu acı aileye duygusal, bedensel, ruhsal ve sosyal yönden tüm bağlantıları kopmuş gibi hissettirmektedir (Gyulay, 1989).

Çocuğun bedeninin bulunması bir hafifleme ve yakın olma duygusu getirirken, aynı zamanda onu canlı olarak bulma umudunun kalmadığı şeklindeki korkunç gerçekle de yüzyüze getirmektedir. Yakın olma duygusunun başlaması yasın sonlandığı anlamına gelmemektedir. Ancak Gyulay'a göre çocuğun bedeninin bulunması kadar yası kolaylaştıran bir yol yoktur. Bu, bilinmeyenlerin yavaş yavaş yanıtlanmasına ve çözümlenmesine izin vermektedir. Bazı olgularda aile çocuklarına ne olduğuna ilişkin hiç bilgi edinemeyebilir ve çocuk hiçbir zaman canlı ya da ölü bulunamayabilir. Bu ailelerin yaşadığı yası kavrayabilmek ise kesinlikle imkansız görünmektedir (Gyulay, 1989).

Bu alanda yapılan diğer araştırmalar (Fremann vd., 1996; Parkes, 1993; Pynoos ve Nader, 1990; Rynearson, 1984; Vargas vd., 1989) cinayet kurbanlarının erişkin yaştaki yakınlarında cinayete bağlı kayıp yaşantısının, travma sonrası stres olgusuyla bağlantılı olduğunu göstermektedir. Cinayete bağlı yas tepkisi sıklıkla travma sonrası stres tepkileri ve travmanın doğurduğu öfke ile karışmış biçimde olmaktadır. İntrüzyon ve kaçınma şeklindeki yoğun travmatik yanıtlar ile yoğun bir özlem ve üzüntü biçimindeki yas tepkileri birarada bulunmakta, yas ve travmanın birlikteliği yasın düzelmesini geciktirmektedir (Pynoos ve Nader, 1990).

Rynearson 1984 yılında yaşları 30-61 arasında değişen, ruhsal hastalık öyküsü bulunmayan, 3,5-11 yıl önce bir yakınlarını cinayet nedeniyle kaybeden ve daha önce başka bir yakınlarını da cinayet dışı nedenlerle kaybetmiş olan 15 kişiyi değerlendirmiştir. Çalışmaya katılanların tümü cinayet sonucu yaşadıkları yas sürecinin düşünsel, duygusal ve davranışsal açıdan önceki yas deneyimlerinden farklı olduğu konusunda fikir birliğine varmışlardır. Tümü cinayetin intrusiv ve tekrarlayıcı nitelikteki imgelerinin kendilerini sık sık meşgul ettiğini ve bu imgelerin kurbanın yaşadığı çaresizlik ve şiddet üzerine odaklandığını dile getirmişlerdir. Çalışmaya katılanların hiçbiri cinayete tanıklık etmemiştir. Ancak bu imgelerin tanıkların ifadelerinden dinledikleri, polis tutanaklarından okudukları ve kendi düşlemlerinde yeniden kurguladıklarıyla biçimlendiği görülmektedir. İstenmeyen bu imgelerin kişinin düşünme ve dikkatini toplama gibi bilişsel işlevlerini 6-18 ay gibi uzun bir dönem boyunca etkilediği ve uyku boyunca da ortaya çıkarak kabuslara neden olduğu belirlenmiştir. Bu kişilerde normal yasla ilişkili üzüntü, sıkıntı ve suçluluk gibi duyguların yanısıra cinayeti öğrenmeleriyle başlayan ve cinayetin vahşetinin yolaçtığı sürekli

bir korku hissi bulunmaktadır. Çoğu vakada 6-8 ay sürdüğü dile getirilirken, üç kişi bu korkusunun hiç geçmediğini, geleceklerini güvenli ve doyurucu görmediklerini belirtmişlerdir. Olguların tümü katile yönelik öfke hissettiklerini, cinayeti amaçlı ve yasadışı bir hareket olarak gördüklerini belirtmiştir. Öfkeleri 12-18 ay sonra özellikle yargılama ve cezalandırma sürecine paralel olarak azalmakla birlikte daha derin ve haklı bir nitelik kazanmakta ve hiçbir zaman tam olarak kaybolmamaktadır. Tüm olgular etraflarını dört gözle izlediklerini ve şiddetten kaçındıklarını belirtmişlerdir. Aşırı uyanıklık ve irkilme tepkilerinin 6-12 ay boyunca çok yaygın olduğu, ilk bir yıl boyunca kendini korumaya yönelik kompulsif davranışların sık görüldüğü, kişinin alışılmış hareketlerinin kısıtlandığı, tanıdık olmayan çevrelerden ve yabancılardan kaçınıldığı, evin koruyucu bir kale gibi algılandığı, geride kalan aile bireyleriyle yakın olma ve güvende olduklarına ilişkin somut bir güvence alma ihtiyacının belirgin olduğu anlaşılmıştır.

Rynearson (1984) cinayet sonucu meydana gelen vahşi ve toplumsal tepkiye yolaçan ölümleri dikkate değer ölçüde bilişsel, duygusal ve davranışsal tepkilerin izlediğini, cinayet kavramının kurbanların ve yakınlarının mevcut yaşam şemalarına uymadığını, cinayet olgusunun o zamana kadar zavallı diğer insanların yaşamlarındaki yabancı ve korkutucu bir olay olarak algılandığını, bir yakının cinayet sonucu ölümünün bu travmatik elementleri yas süreci içine süreklilik gösteren bir odağa aktardığını ileri sürmektedir.

Vargas vd. (1989) yakınlarını kaza, cinayet ve intihar gibi korkunç ve şiddet içeren biçimde ve yine yakınlarını ani, ancak doğal nedenlerle kaybeden toplam 201 kişiyi kayıptan ortalama 50 gün sonra değerlendirmişlerdir. Travmatik kayıp yaşayanlarda çalışmamızın bulgularıyla uyumlu biçimde depresif belirtilerin, kaybolan nesneyi koruma çabalarının yüksek olduğu, ölen kişiye yönelik öfkenin ise daha düşük olduğu belirlenmiştir. Vargas'ın çalışmasında bizim bulgularımızdan farklı olarak travmatik kayıpların ardından intihar düşüncelerinin sık görüldüğü belirlenmiştir.

Parkes (1993) birinci dereceden bir yakını ya da arkadaşı kasti ya da kaza sonucu öldürülen 17 kişiyi kayıptan yaklaşık bir yıl sonra değerlendirmiş, kendi kendine sürekli tekrarlayan kısır döngülerin belirtilerin uzun süre ısrar etmesini açıkladığını, travma sonrası stres bozukluğu, anksiyete, depresyon ve panik belirtileri ile obsesif biçimde tekrarlayan öç alma düşüncelerinin sık olduğunu belirlemiştir.

Freeman vd. (1996) kardeşi öldürülen ve yaşları 7-18 arasında değişen toplam 15 çocuk ve genci olaydan ortalama 5 ay sonra değerlendirmiş; depresyon, anksiyete, travma sonrası stres bozukluğu belirtilerinin ve psikososyal bozulmanın kontrol grubuna göre anlamlı düzeyde yüksek olduğunu, yaslı kardeşlerin çoğunun çözümlenmemiş yas belirtileri gösterdiğini belirlemişlerdir. Kaybedilen kardeşe yoğun bir özlem duyma, üzüntü ve öfke, bir yandan cinayet ve

kardeşlerinin yaşamış olabileceği korku ve bedensel acı ile ilgili intrusiv düşünceler, diğer yandan cinayet hakkında düşünmemeye ve kardeşini hatırlatan şeylerden kaçınmaya çalışma, gerçekdışılık duygusu, cinayetin yalnızca kötü bir rüya olduğu hissi, kaybın başedebileceklerinden daha zor olduğu ve beklediklerinden daha fazla etkilendikleri yaslı kardeşler tarafından sıklıkla dile getirilen zorluklardır.

Benzer güçlüklerin çalışmamızda yeralan yaslı kişiler tarafından gerek görüşmelerde, gerekse yapılan ölçümlerde sık olarak ifade edildiği gözlenmiştir. Katılımcılar yakınlarının kayboluşundan ölümlerine kadar geçen süre içinde neler yaşadıklarına, düşündüklerine, hissettiklerine ilişkin düşüncelerin, çektikleri acı ve ıstırabın bitip tükenmez biçimde zihinlerini meşgul ettiğini, yakınlarının ölümünü hatırlatan şeylerden kaçınma çabalarının sık olduğunu, ancak genellikle başarısızlıkla sonuçlandığını dile getirmişlerdir.

Yakınları lösemiden ölen üçüncü gruptaki kişilerin ruhsal hastalık ve karmaşık yas düzeylerinin diğer iki gruba göre anlamlı düzeyde düşük olmasında, bu kişilerin yakınlarını, uzun süren ve sevdikleri kişiye acı çektiren bir hastalık sonucunda kaybetmelerinin ve diğer iki grupta yeralan kişilerin aksine yakınlarının kendi ellerinde ölmesinin önemli rolü olduğu düşünüldü. Bu bağlamda bu gruptakilerin kendilerini kayba hazırlama olanaklarının bulunduğu, yakınlarıyla son bir vedalaşma şansına sahip oldukları ve sevdikleri kişinin ölümüyle çektiği acıların son bulmasının getirdiği bir hafifleme duygusu yaşadıkları söylenebilir. Bunların yanısıra bu gruptakilerin, diğer gruptakilerden farklı olarak yakınlarını insan eliyle gerçekleştirilen vahşi ve korkunç cinayetler sonucunda değil, hiç kimsenin sorumluluğunun bulunmadığı, doğal ve çaresiz bir hastalık sonucu yitirmelerinin kaybı kabullenmelerini, anlamlandırabilmelerini, kayıp acısını işleyebilmelerini ve dolayısıyla yaslarını çözümlemelerini kolaylaştırdığı düşünülebilir. Hastalığın gidişi boyunca yineleyen kontroller, uzun süreli hastane yatışları, kemik iliği ponksiyonu ve biopsisi gibi zor incelemeler, uygulanan kemoterapilerin yan etkileri, enfeksiyon ve kanamalar, gelişen komplikasyonlar, gerekli ilaç ve kan ürünlerinin sağlanabilmesi ve hastalığın aileye getirdiği ekonomik yükün karşılanabilmesi mücadelesi aile bireylerinin üzüntü, endişe, korku, çaresizlik, kızgınlık gibi çeşitli duyguları zaman zaman yoğun biçimde yaşamalarına neden olmaktadır (Benoliel, 1985; Kriesel, 1987). Ancak bu sürecin bütünü hasta yakınlarını diğer gruptakilerin tersine hastalık süresince aktif kılmakta, hastalarını yaşatabilmek için bazı vakalarda kemik iliği nakli de olmak üzere ellerinden gelen herşeyi yaptıkları duygusunu artırmakta, ölümcül bir hastalık karşısında yaşanan çaresizliği hafifleterek, kontrol duygularını artırmakta ve umudu pekiştirmektedir. Yanısıra hastalık süresince özellikle tedavi ekibinin hastalarını iyileştirmek yönünde harcadıkları çaba, hastalarıyla olduğu gibi, hasta yakınlarıyla doktorları arasında da özel bir ilişkinin kurulmasını sağlamakta gerek hastalarının, gerekse kendi yaşamlarının

önemli ve değerli olduğu, diğer insanların da iyi ve yardımsever oldukları inancını pekiştirmekte ve kişinin güven duygusunu artırmakta ve mevcut durumla başetmesini kolaylaştırmaktadır.

Yakınlarını lösemi veya diğer süregen hastalıklar nedeni ile kaybeden kişilerin yas tepkileri ile ilgili yazın da bu kişilerin yas tepkilerinin daha hafif olduğunu ve daha kısa zamanda uyum sağladıklarını düşündürmektedir.

Shanfield vd. (1984), erişkin çocuklarını kanser nedeniyle kaybeden 24 ebeveyni kayıptan ortalama iki yıl sonra değerlendirmiş; ebeveynlerin tamamı çocuklarını düşünmeye devam ettiklerini, %71'i yaslarının sürdüğünü ve %23'ü çocuklarıyla henüz çözümlemedikleri sorunlar olduğunu hisettiklerini bildirmişlerdir. Ruhsal belirtilerin görece hafif oluşu hastalığın uzun ve yıkıcı doğasının ön yas sürecinde kabullenmeyi kolaylaştırması ve gerek çocuğun, gerekse ailenin hastalık boyunca sağlık ekibi tarafından desteklenmesi ile açıklanmıştır. Nitekim ebeveynlerin %88'i çocuklarının ölümüyle bir hafifleme hissettiklerini belirtmişlerdir.

Lascari ve Stebhens (1973) çalıştıkları 20 anneden yalnızca birinin yasının ikinci yılında ağlama nöbetleri tanımladığını bildirmiştir. Aynı çalışmacılar 1974'te çocuklarını 6 ay-3 yıl önce lösemi nedeniyle kaybeden 20 aileyi geriye dönük olarak tek bir görüşme ile değerlendirmiş ve ölen çocukla ilgili aşırı düşünce uğraşısı (%60), iştahsızlık (%50) ve ölen çocuğun tanısıyla ilgili suçluluk duygularının (%33) en sık dile getirilen yakınmalar olduğunu, ancak belirtilerin üç ebeveyn dışında yaklaşık altı ayda tamamen düzeldiği kanısına varmışlardır. Futterman ve Hoffman (1973) çocuklarını lösemi nedeniyle kaybeden ebeveynlerin büyük bölümünün kendilerini iyi hissettiklerini bildirmiştir. Spinetta vd. (1981) de tutarlı bir yaşam felsefesinin, devamlı bir desteğin ve hasta çocukla iletişimin ebeveynlerin ölüm sonrasındaki uyumlarını belirleyen en önemli göstergeler olduğunu ileri sürmüştür. Bu çalışmaya katılan 23 aile için en fazla sorun oluşturan alanların ölen çocuk hakkında diğer aile bireyleriyle konuşmak, yaşadıkları üzüntü nedeniyle mesleki işlevselliklerinin etkilenmesiyle başetmek, geleceği planlamak, kaybın anlamını çözebilmek, yeni başetme becerileri öğrenmek ve ölen çocuğun kardeşlerinin endişeleriyle başetmek olduğu saptanmış, ağır bir psikopatoloji ve uyum bozucu davranışların çok seyrek olduğu vurgulanmış, boşanmaların da görece seyrek olduğu bildirilmiştir.

Moore vd. (1988) iki yıl önce çocuklarını kanser nedeniyle kaybeden 45 anne ve 30 babayı değerlendirmiş, yaslı ebeveynlerin normal kişilerden daha fazla, ruhsal bir hastalığı olan kişilerden ise daha az zorlanma içinde olduğunu saptamışlardır.

Yakınlarını uzun süren bir hastalığın ardından kaybeden kişilerin yaşadıkları ön yas sürecinin kişiyi gerçekleşecek kayba hazırladığı ve ölümden sonraki yas sürecini kolaylaştırdığı konusunda ilgili yazında genel bir uzlaşma olduğu görülmektedir.

Kutscher (1974) kişinin hem kendisi, hem de ölmekte olan eşi ile ilgili gerçeği görebilmesi ve kabullenebilmesinin ölen kişinin terkedilme duyguları hissetmeden ölmesini, geride kalan eşin de yaşamını yeniden yapılandırmasını kolaylaştırdığını vurgulamaktadır. Harward Çalışması'nda (Parkes ve Brown, 1972) eşlerini kaybeden ve bu duruma hazırlanmak için zamanı az olan genç kadın ve erkeklerin kayıpların ardından açıkça daha fazla rahatsızlık yaşadıkları ve yasın ilk yılı boyunca rahatsızlıklarının devam ettiği saptanmıştır. Vachon vd. (1982) de eşlerini kısa süren bir rahatsızlığın ardından kaybeden kadınların, eşlerini uzun süren bir hastalığın ardından kaybeden kadınlara göre yaslarının ikinci yılında çok daha fazla zorlanma içinde olduklarını saptamışlardır. Parkes ve Weiss (1983) eşlerini ani biçimde kaybeden kişilerin tepkilerini, kendilerini eşlerinin ölümüne 2 haftadan uzun bir süre hazırlayan kişilerin tepkileriyle karşılaştırmış; kayıptan 13 ay sonra eşlerini ani biçimde kaybedenlerin %9'unun, kendilerini hazırlayanların ise %56'sının iyi bir gidiş gösterdiğini, kayıptan 2-4 yıl sonra ise ilk gruptakilerin yalnızca %6'sının, diğerlerinin ise %63'ünün iyi olduklarını belirlemişlerdir.

Diğer yandan Londra Çalışmasında (Parkes, 1970) eşini ani biçimde kaybeden kadınların, eşinin kaybına hazırlanan kadınlara göre daha fazla donukluk gösterdiği, eşlerinin yaşamaya devam ettiği duygusunu daha sık hissettiği, hatıralarına çok değer verdiği, buna karşın genel rahatsızlık düzeyi ve ölümden sonraki bir yıl içindeki ruhsal ve sosyal uyumlarının kendini eşinin kaybına hazırlayan kadınlardan farklı olmadığı belirlenmiştir.

Bourke (1984) ölümden önceki yas sürecinde sevilen kişinin henüz kaybedilmediğini ve ölmekte olan kişi ile yaşanan çatışmaların çözümlenebilmesi için hâlâ bir olasılık var olduğunu, ancak bunu yapmak için zamanın sınırlı olduğunu; diğer yandan ise beklenmeyen bir ölüm sonrasında kişinin bu çatışmalarla tek başına yüzleşmek zorunda kaldığını, ancak böyle bir durumda da çözümlemek için bir zaman sınırlaması olmadığını belirtmektedir.

Çatışmalı bir ilişkide ölüm öncesi sürenin kısa oluşu, ölümden sonraki yas çalışmasına ek bir güçlük getireceği gibi, benzer biçimde çatışmalı bir ilişkide hastalık süresinin uzaması, ölüm sonrasında daha büyük bir yıkıcı potansiyelin oluşumuna yolaçan ikili duyguların öfke bileşeninde artışla sonuçlanarak yas çalışmasını zorlaştırabilmektedir (Aldrich, 1974).

Sonuç ve öneriler

Bu çalışmada Türkiye'de 80'li yıllarda başlayıp, 90'lı yıllarda daha da hız kazanan ve binlerce genç insanın askerî çatışmalarda yaşamını yitirmesine, yüzlercesinin de kimliği belirsiz kişilerce öldürülmesine veya kaybolmasına yolaçan ve toplumsal bellekte derin izler bırakan travmatik kayıpları, lösemi hastalığının yolaçtığı kayıp olgusuyla karşılaştırarak ele almaya, tanımaya ve daha iyi

anlamaya çalıştık. Ruh sağlığı alanında çalışan hekimler olarak amacımız bu kayıpların herbirinin arkalarında bıraktığı acılı yakınların duygularını, düşüncelerini, ruhsal zorluklarını daha iyi anlamak ve bu zorlukları aşmalarında yardımcı olabilmek için bazı öngörüler edinmekti. Sevilen bir kişinin kaybı elbette herkesi üzer, ağlatır, acılı yakınlara başsağlığı dilenir, omuzları sıvazlanır. Ancak duygularını, öfkesini, yaşadığı çaresizliği, hissettiği üzüntü ve kederi dile getirmesine çeşitli kaygılarla izin verilmez. Kaybın ardından yakınını kaybeden kişinin duygularının anlaşılamayacağı, anlaşılsa da acılarının hafiflemeyeceği kaygısını taşıdığı, çevresindekilerin ise öleni geri getirebilmenin ve karşılarındaki insanın acılarını dindirebilmenin imkansız olmasının doğurduğu çaresizliği hissettiği karşılıklı bir sessizlik hüküm sürmeye başlar. Ne yazık ki bu durumun ruh sağlığı alanında hizmet veren uzmanlar için de çok farklı olmadığını düşünüyoruz. Ruh sağlığı alanında çalışan kaç kişi, gerçekte yaşadığı kayıpla bağlantılı zorluklar nedeniyle kendisine gelen kişinin kayıp öyküsünü farkedebilmiş ya da bunu farkettiğinde bir reçete yazıp kişiyi yollamak yerine kayıpla ilgili duygularını sorma ve konuşma cesaretini göstermiştir? Bu bağlamda gerek normal yas olgusunun, gerekse karmaşık yasın yeterince tanınmadığını, travmatik kayıpların çok sık yaşandığı bir ülkede yaşıyor olmamıza karşın, karmaşık yasa aday risk gruplarının yeterince bilinmediğini, kriz müdahalesinin çok az uygulandığını ve bu kişilerin ihtiyaç duyduğu ruhsal ve sosyal desteğin yeterince sağlanmadığını düşünüyoruz. Bunun yanısıra yasın duygusal, düşünsel ve davranışsal açıdan ağır etkilerine maruz kalan, bu nedenle aile, meslek ve sosyal yaşamında ciddi işlev kaybına uğrayan yaslı yakınların da yaşadıkları zorlukların üstesinden gelebilmek için ruhsal yardım alabileceklerini bilmediklerini görüyoruz. Nitekim bu araştırmada elde ettiğimiz önemli verilerden biri de, kendini iyi hissettiğini belirten kişilerin tüm yaslı yakınların %25 gibi küçük bir bölümünü oluşturmasına karşın, katılımcıların yalnızca %20'sinin yas süreci içinde ruh sağlığı çalışanlarına başvurmuş olması, bu kişilerden de çok azının uygun bir yardım aldığının belirlenmesidir.

Bu araştırmaya başlarken toplumsal felaketin insan ruhunda bıraktığı izleri tanımak üzere yola çıkmıştık. Nitekim bu izlerin kayıptan uzun zaman sonra incelendiğinde dahi silinmediğine bilimsel olarak tanık olduk. Acılı yakınların aktardıklarından çok şey öğrendik, ruhsal durumlarını değerlendirmek üzere uyguladığımız çeşitli ölçeklerle önemli bazı bulgular da elde ettik. Ancak kanımızca bütün bunlardan daha değerli olan, onların halen devam etmekte olan matemlerini haklı, meşru ve ifade edilmeye layık bulduk. Araştırmamıza yaslı yakınların herbirinin bireysel tepkilerini tanımlamak üzere başlamıştık. Ancak yapılan görüşmeler boyunca her iki travmatik kayıp olgusunun da ruhsal boyutunun yanısıra sosyolojik, hukuksal ve siyasal boyutlarının öneminin yadsınamayacağı gördük. Bu bağlamda gerek bu tez kapsamında yazıya dökülen bulgulardan, gerekse tümü kaydedilemeyen verilerden sos-

yal-politik yorumlar yapılabileceğini, ancak böylelikle görüşmelere katılan kişilere karşı duyduğumuz sorumluluğun biraz olsun yerine getirilmiş olacağını düşünüyoruz. Fakat bunun travmatik kayıpların sosyal, siyasal ve hukuksal boyutlarını incelemeyi hedefleyen, çok daha iyi planlanmış çalışmalarla mümkün olacağı kanatindeyiz.

Diğer yandan sevilen bir yakının yitirilmesinin ölüm biçimi ne olursa olsun, ne denli acı verici olduğunu yaşamını lösemi nedeniyle kaybeden kişilerin yakınlarıyla konuşurken hissettik. Bununla beraber lösemi hastalarının gerek ailelerinin, gerekse tedavi ekiplerinin hastalarının acılarını dindirebilmek, yaşamlarını biraz olsun uzatabilmek ve yaşam kalitelerini artırabilmek adına, ölümcül bir hastalık karşısında verdikleri özverili ve uzun soluklu mücadelenin boşuna olmadığına, bu mücadelenin hastalar yaşamını yitirdikten sonra da acılı yakınlarının yaşadığı yas sürecini nasıl hafiflettiğine tanık olduk. Bu tanıklığın, yaşamlarının baharındaki gencecik insanların, son derece vahşi, hunharca ve insan eliyle oluşturulan ölümlerinin karşısında son derece çarpıcı ve anlamlı dersler içermesi açısından bu çalışmanın en önemli yanını oluşturduğunu düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

Aldrich C.K. (1974) "Some dynamics of anticipatory grief", Schoenberg B., Carr A.C., Peretz D., Kutscher A.H. (der.), *Anticipatory Grief* içinde, Colombia University Press, New York.

American Psychiatric Association: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, (1994) 4. basım (DSM-IV), American Psychiatric Association, Washington D.C.

Averill J.R., Nunley E.P. (1993) "Grief as an emotion and as a disease: A social-constructionist perspective", Stroebe M.S., Stroebe W., Hansson R.O. (der), *Handbook of Bereavement* içinde, Cambridge University Press, New York, 77-90.

Benoliel J.Q. (1985) "Loss and terminal illness", *Nursing of Clinics of North America*. 20 (2): 439-48.

Bourke M.P. (1984) "The continuum of pre and post-bereavement grieving", *British Journal of Medical Psychology*, 57: 121-5.

Clayton P.J., Halikas J.A., Maurice W.L. (1972) "The depression of widowhood", *British Journal of Psychiatry*, 120: 71-76.

Cleiren M.P., Grad O., Zavasnik A., Diekstra R.W.F. (1996) "Psychosocial impact of bereavement after suicide and fatal traffic accident: A comparative two country study", *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 94(1): 37-44.

Elizur E., Kaffman M. (1982) "Factors affecting the severity of childhood bereavement reactions following the death of a father", *Journal of the American Academy of Child Psychiatry*, 21: 474-480.

Farberow N.L., Gallagher D.E., Gilewski M.J., Thompson L.W. (1987) "An examination of the early impact of bereavement on psychological distress in survivors of suicide", *Gerontologist*, 27(5): 592-8.

Freeman L.N., Shaffer D., Smith H. (1996) "Neglected victims of homicide: The needs of young siblings of murder victims", *American Journal of Orthopsychiatry*, 66(3): 337-45.

Freud S. (1986 [1920]) *Beyond The Pleasure Principle*, standart edition, 3. cilt, Hogart Press, Londra.

Futterman E., Hoffman, I. (1973) "Crisis and adaptation in the families of fataly ill children", Anthony E.J., Koupernik C. (der.), *The Child And His Family: The Impact Of Disease And Death* içinde, Yearbook of International Association for Child Psychiatry and Allied Professions, 2. cilt, John Wiley and Sons, New York.

Garb R., Bleich A., Lerer B. (1987) "Bereavement in combat", *The Psychiatric Clinics of North America*, 10: 421-434.

Gyulay J.E. (1989a) "Grief responses", *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing*, 12(1): 1-31.

Gyulay J.E. (1989b) "What suicide leaves behind", *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing*, 12(1): 103-18.

Gyulay J.E. (1989c) "The violence of murder", *Issues in Comprehensive Pediatric Nursing*, 12(1): 119-37.

Green B.L. (1982) "Assessing levels of psychological impairment following disasters", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 170: 544-552.

Hansson R.O., Carpenter B.N., Fairchild S.K. (1993) "Measurement issues in bereavement", Stroebe M.S., Stroebe W., Hansson R.O. (der.), *Handbook of Bereavement* içinde, Cambridge University Press, New York, 62-74.

Hyman R., Woog P. (1982) "Stressfull life events and illness onset: A review of critical variables", *Research in Nursing and Health*, 5: 155-163.

Hodgkinson P.E. (1989) "Technological disaster-survival and bereavement", *Social Science in Medicine*, 29(3): 351-6.

Horowitz M. J. (1976) *Stress Responce Syndromes*, Jason Aranson, New York.

Horowitz M.J., Bonanno G.A., Holen A. (1993) "Pathologic grief: Diagnosis and explanation", *Psychosomatic Medicine*, 55(3): 260-73.

İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi (1998) *Türkiye'nin Kanayan Yarası: Faili Meçhul Cinayetler ve Kayıplar*, İstanbul,

Janet P. (1898) *Nevroses et idees fixes*, 1. cilt, Felix Alcan, Paris.

Janet P. (1974 [1899]) *L'Automatisme psychologique*, Felix Alcan; yeniden basım, Societe Pierre Janet, Paris.

Janet P. (1904) "L'Amnesie et la dissociation des souvenirs par l'emotion", *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 1, 417-453.

Janet P. (1983 [1911]) *L'etat mental des hysteriques*, 2. basım, Felix Alcan, yeniden basım, Laffitte Reprints, Marseille, 506-544.

Kriesel H.T. (1987) "The psychosocial aspects of malignancy", *Primary Care*, 14(2): 271-80.

Lascari A., Stebhens J. (1973) "The reactions of families to childhood leukemia", *Clinical Pediatrics*, 12: 210-214.

Lehman D.R., Wortman C.B., Williams A.F. (1987) "Long term effects of losing a spouse or child in a motor vehicle crash", *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(1): 218-31.

Lindy J., Grace M., Green B. (1981) "Survivors: Outreach to a reluctant population", *American Journal of Orthopsychiatry*, 51: 468-478.

Lundin T. (1984) "Morbidity following sudden and unexpected bereavement", *British Journal of Psychiatry*, 144: 84-8.

Marwit S.J. (1991) "DSM-III-R, grief reactions and a call for revision", *Professional Psychology: Research and Practice*, 22: 75-79.

Moore I.M., Gilliss CL, Martinson I. (1988) "Psychosomatic symptoms in parents 2 years after the death of a child with cancer", *Nursing Research*, 37(2): 104-7.

Murphy S.A. (1986) "Status of natural disaster victims health and recovery 1 and 3 years later", *Research in Nursing and Health*, 9(4): 331-40.

Parkes C.M. (1972) *Bereavement: Studies of Grief in Adult Life*, 2. basım, International Universities Press, New York.

Parkes C.M, Weiss R.S. (1983) *Recovery from Bereavement*, Basic Books, New York.

Parkes C.M. (1993) "Bereavement by murder or manslaughter", *British Journal of Psychiatry*, 162: 49-54.

Pynoos R.S., Nader K., Frederick C., Ganda L., Stuber M. (1987) "Grief reactions in school age children following a snipe attack at school", *Israel Journal of Psychiatry Related Science*, 24(1-2): 53-63.

Rando T. (1986) "The increasing prevalence of complicated mourning: The onslaught is just beginning", Rando T.A. (der.), *Parental Loss of a Child* içinde, Research Press, Champaign, Illinois.

Raphael B., Martinek N. (1997) "Assessing traumatic bereavement and posttraumatic stress disorder", Wilson J.P., Keane T.M. (der.), *Assessing Psychological Trauma and PTSD* içinde, Guildford Press, New York, 373-395.

Rubin S.S. (1993) "The death of a child is forever: The life course impact of child loss", Stroebe M.S., Stroebe W., Hansson R.O. (der.), *Handbook of Bereavement* içinde, Cambridge University Press, New York, 285-299.

Rubin, S. (1986) "Child death and the family: Parents and children confronting loss", *International Journal of Family Therapy*, 7: 377-388.

Rudestam K.E,. Agnelli P. (1987) "The effects of the content of suicide notes on grief reactions", *Journal of Clinical Psychology*, 43(2): 211-8.

Rynearson E.K. (1984) "Bereavement after homicide: a descriptive study", *American Journal of Psychiatry*, 141(11): 1452-4.

Schuchter S.R., Zisook S. "The course of normal grief", Stroebe M.S., Stroebe W., Hansson R.O. (der.), *Handbook of Bereavement* içinde, Cambridge University Press, New York, 23-43.

Shanfield S.B., Swain B.J. (1984) "Death of adult children in traffic accidents", *Journal of Nervous and Mental Disorder*, 172(9): 533-8.

Shanfield S.B., Benjamin A.H., Swain B.J. (1984) "Parents' reactions to the death of an adult child from cancer", *American Journal of Psychiatry*, 141(9): 1092-4.

Shuchter S.R., Zisook S. (1986) "Treatment of spousal bereavement: A multidimensional approach", *Psychiatric Annals*, 16: 295-305.

Singh B., Paphael B. (1981) "Post-disaster morbidity of the bereaved: A possible role for preventative psychiatry?", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 169: 203-212.

Spinetta J.J., Swarner J.A., Sheposh J.P. (1981) "Effecting parental coping following the death of a child from cancer", *Journal of Pediatric Psychology*, 6: 251-263.

Stroebe M.S., Stroebe W., Hansson R.O. (1993) "Bereavement research and theory: An introduction to the handbook", Stroebe M.S., Stroebe W., Hansson R.O. (der), *Handbook of Bereavement* içinde, Cambridge University Press, New York, 3-19.

Stroebe W., Stroebe M. (1987) *Bereavement and Health*, Cambridge University Press, New York.

Vachon M.L.S., Rogers J., Lyall W.A.L., Lancee W.J., Sheldon A.R., Fremann S.J.J. (1982) "Predictors and correlates of adaptation to conjugal bereavement", *American Journal of Psychiatry*, 137: 1380-1384.

Van der Hart O., Brown P., Turco R.N. (1990) "Hynotherapy for traumatic grief: Janetian, and modern approaches integrated", *American Journal of Clinical Hypnosis*, 32(4): 263-71.

Van der Hart O., Friedman B. (1989) "Readers Guide to Pierre Janet on dissociation: A neglected intellectual heritage", *Dissociation*, 2:3-16.

Van Der Hart O. (1988) "An imaginery leave-taking ritual in mourning therapy", *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 36: 63-69.

Van der Kolk B.A., Brown P., Van der Hart O. (1989) "Pierre Janet on posttraumatic stress", *Journal of Traumatic Stress*, 2: 379-396.

Van-Dongen C.J. (1991) "Experiences of family members after a suicide", *Journal of Family Practice*, 33(4): 375-80.

Vargas L.A., Loya F., Vargas H.J. (1989) "Exploring the multidimensional aspects of grief reactions", *American Journal of Psychiatry*, 146(11): 1484-8.

Worden J.W. (1983) *Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook for the Mental Health Practitioner*, 2. basım, Springer Publishing Company, Londra.

Wrobleski A., McIntosh J.L. (1987) "Problems of suicide survivors: A survey report", *Israel Journal of Psychiatry and Related Science*, 24(1-2): 137-42.

Yalom I., Lieberman M.A. (1991) "Bereavement and heightened existential awareness", *Psychiatry*, 54: 334-345.

Zisook S. (1987) "Preface", *The Psychiatric Clinics of North America*, 10 (3): xi-xiii.

Travmatik yaşantıların bireysel ve toplumsal yansımaları

Özge Yenier Duman - Erol Göka**

"Travmanın toplumsal boyutu"ndan söz etmek, birçok olgu nedeniyle mümkün görünse de kavram olarak sorunlu olduğu kabul edilmelidir. Her şeyden önce travmatik yaşantıların toplumsal boyutundan söz edebilmek için "toplumsal"ın "ruhsal" bir içeriği olduğu ön-düşüncesi akla gelmektedir. Oysa bugünkü bilimsel yaklaşımımızla "toplumsalın ruhu" ya da "toplumların ruh sağlığı" gibi kavramsal bir çatı içinde konuşmaktan oldukça uzağız (Göka, 2001: 13-17). Toplum, tek başına hareket eden bir organizma olmadığına, bir ruhu olduğundan da söz edilemeyeceğine göre "toplumsal ruh sağlığı" ya da "toplumsal ruhsal bozukluk" gibi kavramları kullanmak ancak bilimsellikten belli ödünleri göze almakla mümkündür. Bugünkü bilimsel bakış açımıza göre, toplumların ruhsal açıdan sağlıklılığı bireylerin tek tek ruhsal olarak ne kadar sağlıklı olduklarıyla ilgilidir. Bu nedenle bireylerin ruh sağlığının toplumsal alana ve toplumun yapısının bireyin ruh sağlığına etkileri söz konusudur. Bu karşılıklı etkileşim içinde travmanın ruh sağlığı üzerine etkileri önem kazanır.

Travmayı kavramsallaştırma konusunda böylesine sancılar çekilirken geçtiğimiz günlerde ABD, kimilerince "bin yılın terörü" olarak adlandırılan saldırılara sahne oldu. Holywood filmlerinin ilham kaynağı Amerikan kabusları bu kez hayatın gerçeğine dönüştü. Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a yönelen saldırılar ABD'nin şimdiye dek izlediği savaş ve şiddet yanlısı politikalardan nasibini almış olanlarda "ilahi adalet" hisleri uyandırdıysa da şiddetin düzeyi herkes için akıl almaz ölçüdeydi. Başkan Bush zaman kaybetmeden savaş hali ilan etti ve bu savaşın uygar dünya ile uygar olmayan dünya arasında olacağı yorumunu yaptı. Yoksul ve az gelişmiş ülkelerle zengin ve em-

(*) Ankara Numune Eğitim ve Araştırma Hastanesi 1. Psikiyatri Kliniği.

peryalist ülkeleri çağrıştıran bu yorum aslında oldukça bulanık bir tanımlamaydı.

Travmanın toplumsal boyutunu tanımlama konusunda güçlüklerimiz ne olursa olsun, kabul etmek zorundayız ki, küreselleşme sürecinin temel boyutlarından birisi de "travmanın küreselleşmesi"dir. Hatta soğuk savaş döneminin nükleer savaş tehlikesi göz önünde bulundurulduğunda, travmanın küreselleşmesinin medyatik görüntü küreselleşmesinden bile çok önce olduğu söylenebilir. Dünya Ticaret Merkezi'ne ve Pentagon'a yapılan saldırılardaki travmatik görüntü içeriği, medya aracılığıyla gerçekten de tüm dünyada "canlı" yayınlanmıştır. Nükleer tehlike, her zaman kapıda bekleyen ve bunaltı içeren özelliğiyle küreseldi, son saldırı ise, açık ve ani görüntü içeriğiyle küresel bir özellik gösterdi ve üstelik "her an başımıza gelebilecek tehlike" olma niteliği, nükleer tehlikeden daha olabilirlik ihtimali taşıyordu. Yalnızca bu saldırı travmatik anlamda küresel değildi sonrasında gösterilen hedef de hem savaşı yaşayacaklar hem de izleyecekler açısından küreseldi. Bu denli büyük çaplı yansımaları olan bu olayın travmatik etkileri ne olacaktır? Tüm dünyanın gözleri önünde gerçekleşen bu felaketin sivil ve çok sayıda insana yönelmiş olması, sivil hayata ait yolcu uçakları kullanılarak insan eliyle yapılması ve saldırganların kendi hayatlarını da sonlandırıyor olmaları nedeniyle örseleyici etkileri mevcuttur. Doğası gereği güvenli bir ortamda yaşadığı yanılsaması içinde bulunanlar için her şey tepe taklak olmuş durumdadır. Yazık ki bu küresel travma Amerikan yurttaşı olanlar kadar her an ABD'nin öfkesine hedef olabilecek sıradan insanlar için de yaralayıcı olacak gibi görünmektedir. Pearl Harbor'da çok daha az kayıpla elleri titremeden atom bombasını ateşleyen ABD'nin ne yapacağını düşünmek bile ürkütücüdür. Dünyanın güvenli bir yer olmadığını yeniden anımsatan bu koşullar elbette bireylerin ruh sağlığını ve dolayısıyla toplumsal alanı etkileyecektir. Aile içinden toplumsal yaşama dek şiddetten arınmış bir ortam sağlanmadıkça ruh sağlığı çalışanları belki de giderek daha çok travma ve travmanın ruhsal etkileriyle uğraşmak durumunda olacaklardır.

Travma nedir?

İnsan yaşamının olağan sayılabilecek olumsuz deneyimleri dışında sıra dışı ve çaresiz bırakan, ruhsal ve bedensel olarak yaralayıcı olaylar travmatik yaşantılardır. Bugün oldukça genişlemiş olan travma kavramının kapsamına savaş, işkence, tecavüz, doğal afetler, kazalar, göç yaşantısı, birdenbire ortaya çıkan ya da süreklilik gösteren tıbbi hastalıklar, bir yakının kaybı girebilmektedir (APA, 1994; WHO, 1992). Travmatik olayın bireyin ruhsal yaşamı üzerinde sarsıcı ve örseleyici etkileri olabilmektedir. Bu etkilerin kalıcı olması, bireyin kişisel özellikleri kadar yaşadığı toplumsal çevrenin travmaya verdiği tepkilerle de bağlantılıdır. Öte yandan travmatize olmuş (örselenmiş) bireyin aile, okul, iş gibi ya-

şam alanlarındaki değişiklikler olaya toplumsal boyut kazandırmaktadır. Travma konusunu ele alabilmek için öncelikle bireysel ve toplumsal boyutlarını irdelemek gerektiği inancındayız.

Travmanın bireysel boyutu

Bireyler karşılaştıkları olumsuz yaşantılara kişisel özellikleri çerçevesinde uyum gösterirler. Olumsuz yaşantı olağan sınırlar içinde kaldığında kişi denetim kurma, yönetme, ilişkilendirme, anlam verme gibi yetilerini kullanarak baş etme becerisi gösterir. Baş etme becerilerini felce uğratarak kullanılmalarına engel olacak ölçüde şiddetli durumlar travmatik yaşantılardır. Travmatik olay bireyi karşı koyamayacağı bir güç karşısında çaresiz bırakır ve genellikle onun kavrama sınırlarını aşar. Hayvanlar ve insanlar beklenebilen, kestirilebilen ve hazırlıklı olunabilen olayları daha kolay kavrayabilmektedirler. Hayvanların kestirilebilir ve kontrol edilebilir stresörleri, kestirilemez ve kontrol edilemez olanlara tercih ettikleri gözlenmiştir. Yaşanan olayın sonuçlarının kestirilemez ve kontrol edilemez olduğunu öğrenmek insanlara motivasyonel, emosyonel ve bilişsel alanlarda eksiklik yaşatmaktadır (Başoğlu ve Mineka, 1992; Livanou, 2001). Travmatik yaşantı sonrası birey, yaşadığı dünya, kendisi, diğer insanlar ve gelecekle ilgili kavrayışlarını yeniden gözden geçirmek zorunda kalır. Travma ile yaşamın olağan akışı sekteye uğrar, belleğin önceki kayıt sistemi ve içeriği çok önemli değişikliklere uğrar, kimi zaman bellek neredeyse tamamen silinir, sanki bireysel tarih hatta bireyin zihnine kaydolmuş somut haliyle tüm toplumsal bellek sıfırlanır. Ulaşılmak istenen hedefler anlamsızlaşır, gelecek bilinmezliğe gömülür. Bireyin tümgüçlü (omnipotent), dokunulamaz ve erişilemez narsistik benliği fena halde zedelenir. Varoluşun yeni baştan anlam kazanabilmesi için örselenmiş bireyin mutlaka "Böylesine zavallı olan ben miyim?", "Benim başıma bu nasıl gelebildi?" gibi yanıtı oldukça zor soruları aşabilmesi gereklidir. Travma sonrasında hemen herkes çaresizlik, yetersizlik, acizlik, güçsüzlük ve öfke hisseder. Birey benlik saygısını zedeleyen travmatik yaşantıyı kişisel tarihi içine kabul etmek istemez, buna direnir. Bu direniş sürecinde travmatik olayı tekrar tekrar yaşayarak kendi denetimine almaya çalışır. Bu uzun ve yorucu bir mücadeledir. Travmatik olayı sıradan olumsuz yaşantılardan farklı kılan kişinin yaşamına ya da beden bütünlüğüne yönelik bir tehlike olması ve katastrofik bir yanıt oluşturmasıdır.

Travmayla karşılaşan kişi önce bir "şok" yaşar. Bu kaotik durum travma sona erinceye dek sürer. Ardından geçici bir rahatlama olur, sonra şaşkınlıkla yaşanan durum sorgulanmaya başlar. Sorgulamanın sonrasında travmatik olayla ilgili her şeyden kaçma, bu nedenle içe kapanma ortaya çıkar. Kaçınma durumu bir süre bireyi sakinleştirir ama sonra kişi travmayla hesaplaşmaktan uzak kalamaz olur. Yaşadıklarını tekrar tekrar düşünerek, anlatarak, rüyalarında göre-

rek ya da durmadan anımsayarak travmatik olayın senaryosunu yeniden yazmaya ve böylece narsistik yarasını onarmaya çalışır. Olayın şiddeti, kişinin başa çıkabilme gücü, çevresel-toplumsal desteğin varlığı gibi etkenlerin rolüyle uyum ya da uyumsuzluk sonuçları ortaya çıkar. Uyumsuzluk durumunda en başta "Travma Sonrası Stres Bozukluğu" (TSSB) olmak üzere pek çok psikiyatrik hastalıkla karşı karşıya kalırız.

Travmatik yaşantıya yanıt ve TSSB gelişimi

Travmatik yaşantıya yanıt, belki de ilk kez (tekrar tekrar yaşama, kaçınma ve aşırı duyarlılık belirtileri olmak üzere) Shakespeare tarafından IV. Henry'de tanımlanmıştır. Daha sonraları yaşanan büyük savaşlar sonucu erkek savaş gazilerinin travmatik stres yaşantıları konusunda deneyim ve bilgi artışıyla "siper şoku", "asker kalbi" gibi adlandırmalar yapılmıştır. II. Dünya Savaşı'nda ise benzer tablolar "savaş nevrozu" olarak tanımlanmıştır. Bugün de travmatik yaşantıya stres yanıtının ve travma sonrası stres bozukluğunun tanımında belirtilerin betimlenmesi ve psikiyatrik sınıflandırmada Batılı kavramlarla değerlendirme yapılmaktadır. Batılı kültürlerin psikolojik süreçleri fazlaca tıbbileştirmekten mağdur oldukları iddia edilebilirse de TSSB'de biyolojik değişimlere ait kayda değer kanıt birikimi vardır. Sonuç olarak TSSB, biyolojik ve psikolojik olarak tedavi edilmeye elverişli ve teşhis edilebilir bir tıbbi durumdur.

Travmatik olaya yanıt çeşitli değişkenlerden etkilenir. Kişinin yaşı, cinsiyeti, eğitimi, kişiliği, travmanın niteliği, şiddeti, kişi tarafından beklenebilir ve kestirilebilir olması, kişinin travmayı anlamlandırması, olay sonrası çevresel, ekonomik ve toplumsal destek bunlardan en belirgin olanlarıdır (Başoğlu ve Mineka, 1992). TSSB tanısı koyabilmek için kişinin kendi ya da başkalarının yaşamını tehdit edici ve aşırı korku, çaresizlik ya da dehşet yaratan travmatik bir olaya maruz kalmış olması gereklidir (WHO, 1992; APA, 1994).

Ancak travma ile karşılaşan herkeste TSSB ya da bir başka psikiyatrik bozukluk gelişmemesi gerçeği, çok önemli bir tıbbi sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin çocukluk yaşantıları, duygusal geçmişi ve baş etme yollarına bağlı olarak travmaya tepkisi farklı olmaktadır. Antisosyal kişilik özellikleri olan bireylerde öfke ve kolay provoke olma, kendisi ile ilgili ahlaki beklentileri yüksek bireylerde ise depresyon daha fazla saptanmaktadır (Türksoy, 2001). TSSB gelişimi açısından bazı risk faktörleri belirlenmiştir. Travma öncesi risk faktörleri, birinci derece akrabalarda psikolojik hastalık öyküsü, çocukluk çağı travması, ebeveyn yokluğu, çocukluk ya da ergenlikte davranım bozukluğu, on yaşından küçükken anne baba ayrılığı, nörotik yapı, içe dönüklük, psikolojik hastalık öyküsü, on beş yaş öncesi yaşanan özgüven düşüklüğü, travmadan önce ve sonra olumsuz yaşam olayları ve kadın olmaktır (Türksoy, 2001).

Freud zamanından beri ruhsal sorunların kaynağında çocukluk travmaları-

nın etkili olabileceği tartışılagelmektedir. Özellikle çocukluktaki insestöz (aileiçi yasak sevisel) ilişkilerin travmatize edici yönleri üzerinde durulmuş, bu yaşantılann bellekte bastırılmış olması sonucu anımsanmadıklan ancak ruhsal rahatsızlıklara yol açtıklan ileri sürülmüştür. TSSB'de bellek işlevlerinde bozukluğu destekleyen çalışmalar (Galletly vd., 2001: 295-309; Gilbertson vd., 2001: 413-432) varsa da bu konudaki bilgilerimiz yetersizdir. 1980'lerden sonra büyük popülarite kazanan bastırılmış bellek teorisi bilimsel olarak kanıtlanamamıştır (Göka, 1999). TSSB riski açısından çocukluk çağı travmalarını araştıran bir çalışma soykırımdan sağ kalan ebeveynlerin çocuklarının anlamlı olarak yüksek oranda, özellikle emosyonel kötüye kullanım ve ihmal olmak üzere ailesel travmaya maruz kaldıklarını ve ailesel TSSB riskinin yüksek olduğunu bulmuştur (Yehud vd., 2001: 733-753). Çocukluk çağında yaşanan stresin beyin gelişimi ve nörobiyolojisi üzerine olumsuz etkileri saptanmıştır (Bremne ve Vermetten, 2001: 473-489). Erişkin TSSB hastalarında beyinde hipocampus bölgesinin hacminde azalma gösterilmişken bu bulgu hırpalanma ile ilişkili TSSB gelişmiş olan çocuklarda tekrarlanmamıştır (De Bellis vd., 2001: 305-309). Çocuklukta uzun süreli travmatik yaşantılara maruz kalmanın kişilik oluşumunu etkilediği, fiziksel kötüye kullanımın daha çok antisosyal, cinsel kötüye kullanımın ise sınır (borderline) kişilik yapısına yol açabildiği ileri sürülmektedir (Türksoy, 2001). Çocukluk çağı travmalannın gelişimsel dönemleri olumsuz etkilediği, ben ve diğerleri algısında bozulmalara yol açtığı ve kendiliğin (self) bütünleşmesine engel olduğu belirtilmektedir (Türksoy, 2001).

Fiziksel ya da cinsel bir saldırıdan sonra gelişen TSSB'de bilişsel faktörlerin önemli olduğu, kendi ve dünya hakkında olumsuz inançlar geliştirmenin, kaçınma ve güvenli ortam arayışı gibi uygun olmayan denetim stratejilerinin hastalığın kronikleşmesine yol açtığı bildirilmiştir (Dunmore vd., 2001: 1063-1084). TSSB gelişmesine yatkınlığa neden olabilecek kişilik özellikleri konusunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Daha toplumsal düşünerek daha aktif baş etme yollan kullanan ve geleceğini kontrol edebileceğine ilişkin algılan güçlü olan kişiler stresle daha iyi başa çıkabilmektedirler. Öte yandan bireylerin erken çocukluk döneminde bakım veren kişi/kişilerle ilişkilerinin kestirilebilir olması sonucu kendini güvende hissetme yanılsaması geliştirdikleri ileri sürülmektedir (Livanou, 2001). Böylece bunaltı (anksiyete) engellenmiş, iyimserlik desteklenmiş olmaktadır. Ancak travma bu yanılsamayı kırarak bireyin ölüme dek varabilen tehditlerle yüz yüze gelmesine ve kendini güvensiz, yalnız, çaresiz hissetmesine neden olmaktadır.

TSSB gelişmesinde en kritik etmen travmatik olayın kendisidir. Travma genellikle savaş, işkence, tecavüz, kazalar, deprem, sel, çığ düşmesi, yanardağ patlaması gibi durumlan tanımlar. Travma sıklığı şiddetinden daha önemli bulunmuştur. Travmanın niteliğinin etkisi de araştırılmıştır. Travmatik olayın insan ürünü olması ruhsal etkilerini derinleştirmektedir. Diğer olaylara göre te-

cavüz kurbanlarında kronik TTSB gelişme olasılığı daha yüksek bulunmuştur. (Türksoy, 2001; Bronchard vd., 2001; Holbrook, 2001; Foa ve Street, 2001; Sungur ve Kaya, 2001). Şiddete tanık olma durumunda suçluluk duygusu fazla olmaktadır. Pasif izleyici olmayıp sürece aktif biçimde katılma psikolojik bozukluk riskini artırmaktadır. Bazen kişinin bir ruhsal rahatsızlık geliştirmesi için travmatik olaya tanıklığı, hatta televizyondan izlemesi bile yeterli olabilmektedir. "İkincil travmatizasyon" denilen bu durum travmatik yaşantıların toplumsal etkilerinin dayanağını oluşturabilmektedir. Çalışmalara göre TSSB gelişmesi için en yüksek risk saldırıya uğramayla ilişkilidir (Breslau vd., 1998). Kadınlar erkeklere göre daha fazla risk taşırlar. Saldırı öncesi saldırıya uğradığı yeri güvenli bir yer olarak algılıyor olmak belirtilerin şiddetini artırabilmektedir. Tecavüze direnen kadınların direnmeyenlerden daha az TSSB geliştirdikleri, "peritravmatik disosiyasyon" denilen travmayı çevreleyen olaylar zinciri hakkında unutma başta olmak üzere bilinç kargaşası halleri görülmesinin ise oldukça önemli bir etmen olduğu belirtilmektedir (Morgan vd., 2001). Çocuklarda toplumsal şiddete maruz kalma sonrası travma sonrası stres belirtileri gelişiminde azalmış çevre güvenliği algısı ve artmış aile çatışmalarının etkileri olduğu gösterilmiştir (Overstreet ve Braun, 2000).

TSSB belirtileri gösteren bireyler toplumsal, ekonomik, fiziksel ve psikolojik pek çok alanda fonksiyonel yetersizlik sergilemektedirler. Buna karşılık sağlık kuruluşlarına başvuruları görece azdır (Amaya-Jackson vd., 1999). Savaş ve terörizm mağdurları, siyasi sığınmacılar, doğal afet kurbanları, işkence gören kişilerde TSSB gelişiminin fazlalığı çalışmalarla gösterilmiştir (Doğan, 2001; Karalı ve Yüksel, 1997; Karam vd., 1996; Lopes vd., 2000; Major 2000; Silove vd., 2000; Tucker vd., 2000; Udwin vd., 2000; Wenzel vd., 2000).Yapılan araştırmalar sonucu savaş gazileri kadar sivil halkın da travmaya maruz kaldığı anlaşılmıştır. Savaş esirleri ve tecavüz kurbanlarında TSSB yaşam boyu sıklığı % 80-90 arasındadır. Toplumdaki erkeklerin % 60, kadınların % 51'inden fazlası yaşam boyu en az bir kez travmatik bir olay deneyimlemişlerdir. Bu kişiler için erkeklerde % 8 kadınlarda ise % 20 TSSB gelişim riski olduğu gösterilmiştir (Davidson, 2000). Toplumsal şiddet kurbanı ebeveynlerin çocuklarında da yüksek oranda stres belirtileri saptanmıştır (Dulmus ve Wodarski, 2000). TSSB'nin toplumsal maliyeti ve toplumdaki sıklığı hakkında bilinenler yetersiz ve tartışmalıdır. Ancak politik, ırkçı ya da etnik şiddeti içeren silahlı çarpışmaların yoğun olduğu günümüz dünyasında TSSB'nin olumsuz duygusal ve psikolojik sonuçlarını kestirmek olasıdır (Dulmus ve Wodarski, 2000; Kessler, 2000). TSSB'nin yüksek bir sıklığı vardır ve hem bozukluğun kendisi hem de sıklıkla birlikte görülen major depresyon, intihar, alkol ve madde kötüye kullanımı gibi psikiyatrik durumlar nedeniyle ağır toplumsal sonuçları mevcuttur (Brunello vd., 2001; Breslau, 2001).

Kişinin sosyal çevresinin travmatik olaya tepkileri, travma sonrası ortaya çı-

kan ruhsal sorunlar üzerinde belirleyici rol oynar. Çevrenin olumsuz, eleştiren ve düşmanca tutumu travmanın etkilerini artırır. Erken dönemde çevre desteği güven duygusunun onarılmasını sağlar (Weisaeth, 2001; Dieperink vd., 2001; Gilboa-Schechtman ve Foa, 2001; Foa ve Street, 2001). Cinsel kötüye kullanım, aile-içi şiddet, işkence gibi durumlarda tehlike devam edici niteliktedir. Aile-içi şiddette travmayı yaratan çoğunlukla tanıdık biridir. Bazen toplumsal çevrenin, mağdura değil de daha çok saldırgana destek verdiği görülmektedir. Kişi saldırgandan uzaklaşmak için aynı zamanda toplumsal çevresinden de uzaklaşmak durumunda kalabilir, bu durumda travma sonrası toplumsal olaylar kişinin kendine güvenini kazanmasına ve suçluluk hissinin geçmesine engel olabilir. Tecavüze uğrayan kadınlarda düzenli bir eş ilişkisi varsa kalıcı ruhsal bozukluk gelişmediği saptanmıştır (Türksoy, 2001).

Travmatik yaşantıyı başka insanlarla paylaşmak dünyayı anlamlı hissetmenin önkoşuludur. Bu süreçte kişi yalnız yakın çevresinden değil içinde bulunduğu toplumdan da destek beklentisi içindedir. Toplumun kişinin travmaya uğradığını onaylaması ve bu zarardan sorumluluk duyarak onarmaya çalışması travmanın etkilerinin silinmesinde çok önemlidir (Weisaeth, 2001). Travmatize olmuş kişinin hukuksal düzeydeki çabalarının adaletin sağlanması ile sonuçlanması travmanın onarımında oldukça etkilidir.

Cinsel kötüye kullanım, aile-içi şiddet, işkence gibi durumlarda tehlike yaratıcı durum tekrar eder niteliktedir ve çoğunlukla insan eliyle oluşturulmaktadır. Böyle durumlarda saldırgan ya da travmayı yaratan kişi/kişiler bireyin tanıdığı ve/veya kendinden konum olarak yüksek durumdaki kişiler olabilir. Örneğin aile-içi şiddette saldırgan yaş, fizik ve konum olarak daha güçlü durumda olan bir aile bireyidir. Böyle sürekliliği olan travmatize yaşantılarda akut durumlardan farklı olan nokta mağdur ile saldırgan arasında bir ilişki gelişmesidir. Travmanın yinelenmekte olması ve gelecekte de ortaya çıkabilirliği mağduru sürekli çaresizlik, huzursuzluk, aşırı uyarılmışlık halinde bırakmakta, denetim ve onarım mekanizmalarını devreye sokmasını engellemektedir. Tutsaklar, toplama kampı ve işkence mağdurları ve politik tutukluların travmatik yaşantı örnekleri bilinmektedir. Travmanın süreklilik göstermesi yavaş yavaş ancak ilerleyici ve hatta kişiliği değiştirecek ölçüde etkili TSSB oluşturabilir. Aşırı düzeyde ve yıkıcı nitelikte stres yaşantılarından sonra, daha önce herhangi bir kişilik bozukluğu olmayan kişilerde yetişkin kişilik bozuklukları gelişebilmektedir. Toplama kampı deneyimleri, afetler, her an öldürülme olasılığının olduğu uzun süren esaret, terörizm mağduru olmak, işkence görmek gibi yaşantılar bu tip değişim yaratabilir. Travmatik olaydan önce bulunmayan, katı ve uyumsuz davranışlar eşliğinde kişinin çevresini ve kendisini algılama, düşünme ve ilişki kurma tarzlarında kesin, ciddi ve ısrarlı bir değişimin kanıtları varsa kişilik değişimi tanısı konulabilir. ICD-10'un "Yıkıcı Bir Deneyimden Sonra Gelişen Devamlı Kişilik Değişimi" tanısında değişimlerin en az 2 yıl sürmesi ölçütüne uy-

gunluk gereklidir. Stresin kişilik üzerindeki derin etkilerini açıklamak için kişisel yatkınlığı ve incinebilirliği dikkate almayı gerektirmeyecek kadar aşırı olması koşuldur. Bu kişilik değişimi, dünyaya karşı düşmanca ve güvensiz bir tutum, toplumsal izolasyon, boşluk ya da umutsuzluk duyguları, yabancılaşma ve sürekli tehdit ediliyormuşçasına kronik endişe, huzursuzluk ve sinirlilikle birlikte seyreder (WHO, 1992; TİHV, 2001a).

Travmatik yaşantılar; toplumsal bağlarından koparma yoluyla birey üzerinde denetim kurmayı sağlamak amacıyla sistemli ve yineleyici biçimde uygulanabilmektedir. Bu durum bireyin kendilik duygusunun örselenmesine neden olmaktadır. Bu noktada "zarar verme tehdidi" bazen olayın kendisinden daha travmatize edici olabilmektedir. Mağdurun korku, dehşet ve çaresizlik duygusunu artıran tehditler, saldırganın gücünün sonsuzluğunu, direnmenin anlamsızlığını düşünmeye hizmet eder. Böylece saldırgana boyun eğme ve onu hoşnut etmeye çalışma davranışları görülebilir. Yoğun korku yaratan tehditlere karşı hayatta kalma mağdurun saldırgana minnettarlık duymasına, hatta onu kurtarıcı gibi görmesine kadar varabilir. Saldırganın sürekli denetimi mağduru özerklik (otonomi) duygusundan yoksun bırakmaya ve robotlaştırmaya başlar. Başka insanlarla ilişki, saldırganın etkisini ve gücünü zayıflatacağından mağdura toplumsal izolasyon uygulanması alışılmış bir durumdur. Savaş tutsakları, politik tutuklular ve aile-içi şiddet uygulanan kişiler bu tip uygulamalara maruz kalırlar.

Travmanın toplumsal boyutu

Travma kavramının tartışmalı tanımına karşın bugün travma denilince sözü edilen savaş, göç, işkence, tecavüz, doğal afet, kaza, aile içi şiddet gibi durumların tümü toplumsal boyutlar içermektedir. Savaş, cephede yer alan askerler kadar, fiziksel ve ruhsal yıkımlarıyla sivil halkı da derinden etkilemektedir. Yaşadıkları bölgeden savaş, soykırım ya da etnik ayrımcılık nedeniyle göç ettirilen ve tarihsel köklerinden kopartılan kişiler bu travmatik yaşantının üzerine ekonomik, sosyal ve kültürel sorunlarla baş etmek zorunda kalmaktadırlar. Tutukluluk sırasında işkenceye maruz kalan birinin tedavisiyle uğraşılırken, travmatize olayın yarattığı yıkımın onarılmasında en etkin merhemlerden biri olan toplumun travmatik yaşantıyı kabulü, bundan sorumluluk duyması ve onarma çabası olmadığında yapılacaklar ne kadar etkin olabilir? Tecavüz kurbanı kadın, o saatte orada ne yapıyor olduğunu sorgulayan bir toplumsal çevrenin yargılarına maruzken suçluluk duygularıyla nasıl başa çıkabilecektir? Aile-içi şiddet ortaya çıktığında, örneğin uygulayıcı baba ise ve adli kovuşturmaya uğrarsa, ailenin ekonomik yaşamı nasıl sürebilecektir? Aile-içi cinsel istismarın bazen mağdur, bazen saldırgan için ölümle cezalandırıldığı bir toplumda, mağdurun durumu açıklaması olanaksız görünmektedir. Doğal felaket olarak nitelendirilen deprem, sel gibi olaylarda insanların yaşadığı kayıpların asıl sorumluları, yerleşim

merkezlerinin yerlerini deprem açısından en tehlikeli olabilecek yerler olarak seçenler, inşaat ve yapıları denetlemeyenler, önlem almayanlar değil midir?

Travmatik olaylar, toplumsal özellik taşıyor olmalarının yanı sıra, örselenmiş bireylerden oluşan bir toplum yapısını belirliyor olmaları nedeniyle de önem kazanmaktadırlar. Güçsüzlük, çaresizlik, aşırı uyarılmışlık, öfke ve huzursuzluk hisseden bireylerden oluşan bir toplum da örselenmiş olacaktır. Travmayı yaratana boyun eğme ve hatta hayranlık duyma, kurtarıcı gözüyle bakma belirtileri size tanıdık gelmiyor mu; bu tepkiler, acaba travmaya uğramış bazı bireylerde görülen saldırganla özdeşime benzer bir düzeneğin toplum ölçeğinde de işlediğinin bir işareti midirler?

Travma karşısında psikiyatri

Travmanın bireysel boyutunun sonuçları olan ruhsal durumlar elbette psikiyatrinin konusudur ve birçok ruh sağlığı profesyoneli travma mağdurlarının acılarını dindirebilmek için ellerinden geleni yapmaktadır. Ne var ki, bu arada travmanın toplumsal boyutunu ya görmezden gelme ya da nasılsa bu işle ilgilenen birileri var diye tüm sorumluluğu bu alanın üzerine yükleme yani travmanın toplumsal boyutunu psikiyatrizasyona uğratma girişimlerini de gözlerden kaçırmamak gerekmektedir. Bu konuda psikiyatri birliklerinin bir sivil direniş ve toplumu ve yetkilileri aydınlatma mücadelesi yürütmeleri dışında henüz bir ışık görünmemektedir.

Travmatize olmuş bireylerle çalışmanın çeşitli güçlükleri vardır. Bunlardan bir kısmı travma tanımı, TSSB konusundaki tartışmalar gibi tıbbi ve teknik konularken, bir kısmı da konunun özelliğinden kaynaklanan etik, toplumsal ve politik güçlüklerdir.

Travmaya uğramış kişilerle yapılan psikolojik görüşme ve psikiyatrik değerlendirmelerin ciddi güçlükleri vardır. Görüşmecinin soruları soruşturmaya benzer biçimde algılanabilir, bunları dinlemek istiyor olduğuna göre görüşmecinin tuhaf, sadist ve gözetleyici bir yapısı olduğu sanılabilir. Görüşmeci travmaya maruz kalmamış olduğu için örneğin siyasi sığınmacılarda, göçmenlerde, savaş esirlerinde, gazilerde, işkence mağdurlarında otorite konumunda ve/veya düşman saflarında biri olarak algılanabilir ve güvenilmez bulunabilir. Korku ve güvensizlik, işkence mağdurlarının hekimlerin işkence süreçlerine katıldığı ülkelerde ya da tecavüz kurbanlarının karşı cinsten hekimle karşılaşmaları durumunda had safhada olabilir. Birçok durumda görüşmeci toplumsal çoğunluğu oluşturan grubun kültürüne ve/veya etnik grubuna dahil iken, mağdur azınlık grubundan olmaktadır, bu durum güvensizliği artırabilir. Bazı durumlarda ise tercümanların varlığı rahatsızlık verici olarak algılanabilir.

Bu psikolojik baskılar altında travmaya maruz kalmış kişiler kendilerini yeniden travmatize olmuş, anılarla bunalmış hissederek güçlü savunma mekaniz-

maları (Birmes vd., 1999) ile içlerine kapanabilir ve duygusal küntlük sergileyebilirler. Görüşmecilerin karşı aktarım tepkileri çoğunlukla bilinçdışıdır ve onlarda da kaçınma, içe kapanma, savunmacı kayıtsızlık gelişebilir. Depresyon belirtileri, kabuslar, bunaltı ve korkularla giderek "vekaleten travmatizasyon"a (vicarious traumatization) (Blair ve Ramones, 1996; Crothers, 1995; Kaptanoğlu, 1997; THİV, 2001a) varan hayal kırıklığı, çaresizlik, umutsuzluk ve aşırı özdeşim görülebilir. Bazen de kendini bir kurtarıcı, travma uzmanı ve mağdur için son umut olarak hissetme biçiminde büyüklük duyguları gelişebilir. Anlatılan travmatik yaşantının ağırlığı karşısında mesleki yetenekler konusunda güvensizlik duyguları oluşabilir. Mağdurun travmatik yaşantısını ve acısını paylaşmamış olmaktan kaynaklanan suçluluk duyguları ortaya çıkabilir. Bu duygular mağdura karşı aşırı duygusal ya da idealleştirilmiş bir yaklaşıma neden olabilir. Toplumsal şiddete maruz kalmış kişilerle görüşmede saldırganlara karşı öfke duyma hekimin nesnelliğini zedeleyebilir. Aşırı düzeyde bunaltıya maruz bırakılma hissi nedeniyle mağdura yönelik kızgınlık ve tiksinti duyguları da görülebilir. Karşı-aktarım (transferans) tepkileri mağdurun psikolojik durumuyla ilgili önemli bilgi kaynaklarıdır. Bu tepkilerin incelenmesi ve meslektaşlara danışılarak değerlendirilmeleri gerekir.

Travma araştırmalarında etik sorunlar

Travmanın bireysel ve toplumsal boyutları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamız, hem toplumun aydınlatılması hem de örselenmiş mağdura yardım üretebilmemiz gerekmektedir. Ancak travma araştırmaları, en azından travmaya uğramış bireye ruh sağlığı hizmeti üretmek kadar çetin ve etik sorunlarla doludur. Bu konudaki bilimsel birikimi artırmanın hastalara büyük yararı olacağı bir gerçektir, ancak araştırmalar "ne pahasına olursa olsun" yapılamaz. Bir felaket yaşayan zor durumdaki insanlarla karşılaşıldığında etik konular çok daha özel bir önem kazanmaktadır. Çünkü bu insanlar öncelikle her türden çevresel uyarana karşı duyarlı bir durumdadırlar ve bu yüzden istismar edilmeye açıktırlar. Ayrıca felaket olaylarının mağdurları ve onların mahremiyetleri ile ilgili artan medya ilgisi söz konusudur. Üstelik meslek sorumluluğumuz gereği, bizim bu zor durumdaki insanların avukatlığını üstlenme yükümlülüğümüz vardır. Tüm bu nedenlerle felaket durumlarında yaşamı tehdit edici olayların etkisini ortaya koyan araştırmalara duyulan gereksinim ile insanları hoş olmayan durumlardan koruma gereksinimi arasında bir denge kurmak gerekmektedir ve daha baştan kabul edilmelidir ki, bu dengeyi sağlamak oldukça zordur. Araştırmacıların çalışmalarının gerekliliğini, bilimsel niteliğini ve uygun yolla yapıldığını göstermeleri zorunludur. Zor durumda acı çeken insanlarda araştırma yapmak için öncelikle onların acılarını hafifletecek bir girişimin de araştırma projesine eklenmesi uygun olacaktır.

Bugüne kadar tıp ve psikiyatride genel araştırma etiğinde tanımlanmış ilkeler (Bloch ve Chodoff, 1991) eksen alınarak felaket durumlarındaki bilimsel araştırmalarda etik açıdan neyin doğru olduğu ve hangi ilkelere uymak gerektiği belirlenebilir. Bilimsel araştırmalarda etiğin önemini anlatabilmek amacıyla Brecht'in (1938) Galilei Galileo'dan aktardığı şu sözlere kulak verilmesini istiyoruz:

> ... eğer bilim adamları bencil efendilerine boyun eğer, yalnızca bilmiş olmak için bilgi biriktirmekle yetinirlerse bilim sakatlanır, yeni bulunan makinalar da ancak insanlığın ezilmesine yeni yollar açmaya yarar. Belki zamanla bulunabilecek her şeyi bulursunuz, ama bu yolda ilerledikçe insandan bir o kadar uzak düşmüş olursunuz. Aradaki uçurum zamanla öylesine derinleşir ki bir gün bakarsınız, bilim adamlarını sevince boğan bir başarı, yeni bir buluş, öte yandan bütün dünyayı saran bir korku çığlığıyla karşılanır (Brecht, 1938).

Tıp araştırmalarında başlıca sorumluluk elbette uygulayıcıların, yani o araştırmayı tasarımlayan, gözlemlerini ve deneylerini gerçekleştiren ve sonuçta da bilim toplumuna sunacak olanların ve onların kurumlarınındır. Tıp araştırmalarında sorumluluktan pay alması gereken bir diğer kesim, bu tür araştırmaları yayınlayan dergilerin yayın kurulları ve editörleridir. "Para veren veya destek sağlayan kurumlar" da sorumluluk taşımaktadır. Özellikle bilim etiğiyle toplumsal etiğin çatıştığı durumlarda bilim adamının seçim yapmasında finansör kesimin etkili olmaması gerektiği açıktır (Arda, 1992).

Olağanüstü durumlarda yapılacak travma araştırmaların olası kategorileri ve araştırma etiği açısından belli başlı sorun alanları şunlardır :

A. İnsan deneyini de kapsayan araştırmalar: Bu tipte araştırmalar genellikle klinik araştırmalardır. Klinik araştırmalarda klinisyenin ne zaman hekim ne zaman araştırmacı, hastanın ise ne zaman denek ne zaman hasta olduğuyla ilgili kimlik karmaşasından kaynaklanan sorunlar yaşanır. Asıl sorun hastanın kendisine yapılan tüm işlemleri tedavisinin bir parçası olarak görme yanılgısından kaynaklanmaktadır. Çünkü böyle bir yanılgı varsa onun bilgilendirilmiş rızası (onam) da geçersiz kalmaktadır.

En fazla etik kaygıyı beraberinde getiren bu gruptaki araştırmalar, iki tipe ayrılabilir:

1. Tanı koyucu tedavi edici özelliği olan araştırmalar ki bunlar, katılımları sonucu yarar görecekleri düşünülen hastalar üzerinde yapılır.

2. Tümüyle bilimsel doğalı olan araştırmalar, tıbbın bilimsel gelişmesine katkıda bulunmak isteyen, katılımları sonucu tanı koyucu ya da tedavi edici hiçbir yarar beklemeyen gönüllüler üzerinde yapılır. Etik açıdan en çok korunması gerekenler de asıl olarak bu gruptaki denekler olup her iki başlık altındaki kontrol grupları da korunması gerekenler içine eklenmelidir.

B. İnsanı denek olarak alan ama üzerinde deney yapmayı gerektirmeyen antropolojik, sosyolojik ve epidemiyolojik alan araştırmalarında ise insanların

özel yaşamlarına girilmesi söz konusu olduğunda etik sorunlar ortaya çıkabilir (Akşit, 1997).

Travmatize olmuş kişilerle çalışırken dikkat edilmesi gereken tutumlar araştırmalar söz konusu olduğunda da elden bırakılmamalı ve hekim-hasta ilişkisinde geçerli olan etik ilkelerden şaşmamalıdır. Bu ilkeler hekimlere şunları öğütlemektedir:

Önce zarar verme (primum non nocere)

"Zarar vermeme" tıbbi uygulama ve araştırmalarda asla vazgeçilemeyecek bir etik ilkedir. Yapılacak girişimin ve araştırmanın olumlu ve yararlı yanlarının mutlaka ağır basması gerekmektedir. Kişilerin bilgi vermeye zorlanmaları onları sıkıntıya sokuyorsa, sokacaksa araştırmada diretilmemelidir. Sadece bilgi alınıyor olsa bile kişiler bilgileri sağladıkları için zarar görmemelidirler.

Zarar vermeme ilkesi özellikle tedavi araştırmalarında çok önemlidir. Planlanan tedavinin mutlaka bilimsel bilgilerle uyumlu olması şarttır. Aynı zamanda tedavi uygulamacılarının (gerek ilaç tedavisi gerek psikoterapi açısından) son yıllarda en önemli sorunlarından birisi "profesyonel gönüllülük" yani maddi bir ödeme karşılığında araştırma gönüllüsü olma olgusuyla ilgilidir. Özellikle felaket durumlarında birçok zorlukla karşılaşan ve her türden yardıma açık gereksinimi olan insanlar için sözüm ona "profesyonel gönüllülük" kuralı asla işletilmemelidir.

Saygı

İnsan hakları ve özgürlüklerine saygı gösterilmeli, çalışma tamamen gönüllü olmalı, gerekli bilgiler verilerek onay (bilgilendirilmiş onam) alınmalıdır.

Araştırma etiğinde oldukça önem taşıyan kavramlardan biri *yaşama saygı* duyulmasıdır. Burada sözü edilen yaşam, insanın da içinde bulunduğu tüm yaşam biçimleridir (Arda, 1992). Saygı ilkesinin gereği olarak yönelimleri ne olursa olsun ruh sağlığı profesyonelleri, ruhsal rahatsızlığı olan ya da ruhsal rahatsızlık açısından risk altında bulunan insanların avukatlıklarını üstlenmelidirler (Bloch ve Chodoff, 1991). Tedavi yöntemlerinin yetersiz olduğu, tedavilere yönelik fikir birliğinin olmadığı durumlarda ve felaket hallerinde yaşama saygı çok daha önemli bir ilke olmaktadır.

Sır saklama (gizlilik, mahremiyet)

Bu ilke gereğince bir araştırmanın yürütülmesi sırasında deneklerin mahremiyetinin korunması şarttır. Araştırmaların sürdürülmesinde ve sonuçların yayımlanmasında deneklerin mahremiyetinin korunması, kişisel kimlik bilgilerinin açıklanmamasını gerektirir (Arda, 1992).

Birçok ülkede yalnızca etik ilke olarak kalmayıp yasal zorunluluk haline gelen sır saklama ilkesi, felaket durumlarında kötüye kullanıma açık insanları medyanın ifşaatından korumak için de hekimlere sorumluluk yüklemektedir.

Bilgilendirilmiş onam (Aydınlatılmış rıza)

Çalışmacılar denek adaylarını öncelikle amaçlar, beklenen yararlar, olası tehlikeler ve ortaya çıkabilecek rahatsızlıklar konusunda yeterince bilgilendirmelidir. Denek adayına istediği anda çalışmadan ayrılabilme, rızasını geri çekme özgürlüğünün bulunduğu bildirilmelidir. Bilgilendirilmiş onamın bu "dilediği zaman araştırmadan çekilebileceğini" vurgulayan yanı, uygulamalarda çoğu zaman ihmal edilmektedir. Daha sonra bilgilendirilmiş onam verme konusunda ehliyetli olan deneğin rızası yazılı olarak alınmalıdır (Arda, 1992). Bir bilgilendirilmiş onam belgesi imzalanmış olsa bile, deneğin araştırmadan gördüğü zararları tazmin etme hakkının bulunduğu unutulmamalıdır.

Kontrol grubu, kimyasal madde, ilaç ve plasebo kullanımı bilgilerinin tam olarak deneklerle paylaşılmadığı durumlarda bilgilendirmenin tam olarak yapıldığı söylenemez. Bu tip araştırmalarda, "zarar vermeme" ilkesi açısından da sorun vardır (Oğuz, 1997).

İnsanları bir araştırmaya razı etmede her zaman bir risk söz konusudur. Çünkü özellikle felaket durumlarında birçok zorlukla karşı karşıya kalan insanlar, bir araştırmaya razı olmanın kendilerine bir takım yararlar getireceğini ya da reddetmenin olumsuz sonuçlar doğuracağını düşünürler. Felaketle karşılaşmış insanlar kendi durumlarını yeterince nesnel olarak değerlendirebilme ve iletme güçlüğü yaşarlar.

Ustalık (competency)

Araştırmanın yapılabilirliği konusunda yeterince "donanımlı" olup olmadığı araştırıcının sorgulaması gereken bir durumdur. Burada sözü edilen donanımlılık, hem teorik bilgi hem de teknik olanaklar düzeyinde donanımlı oluştur (Arda, 1992). Donanımlılık ve ustalık özellikle tedaviyle ilgili araştırmalarda "zarar vermeme" ilkesiyle de birleşerek daha da öne çıkmaktadır.

Araştırma uygulayıcıları esneklikten yoksun teorik iskeletleri tüm hastalara uyarlamamalıdır. Esnek olma gerekliliği, psikiyatride tanı ve tedavi endikasyonlarının doğru olarak saptanmasından uzak durumlarda (ki felaket durumları bunlar arasındadır) özellikle önemlidir.

Tanı ölçütleri oluşturmak ve hastalık teorilerini geçerli kılmak amacıyla rahatsızlığı olmayan kişilere anketler uygulamak zorunda kalmanın yarattığı etik sorunlar psikiyatrinin genelde yaşadığı açmazlar arasındadır. Aynı şekilde rahatsızlığı olmayan ancak felaket olayları sonrası etkilenmiş insanların dam-

galanması sorunu da son zamanlarda literatürde sıklıkla yer almaktadır (Fulford, 1991).

Felaket durumlarında ortaya çıkması olası olan "travma sonrası stres bozukluğu" belirtilerinin gerçekliği konusunda şüphe bulunmamakla birlikte pratikteki uygulamalarla ilgili artan tartışmalar söz konusudur. Kabul etmek gerekir ki tek başına "travma sonrası stres bozukluğu" belirtilerinin varlığı yeterli bir tedavi endikasyonu değildir. Aynı şekilde felaket durumlarında davranışsal tedaviden psikodinamik yaklaşımlara kadar değişen spektrumda tedavi yöntemleri önerilmektedir. Şüphesiz tüm bu önerilen tedavilerde tedavi edici kişinin kültürel özelliklerini, toplumsal durumunu ya da yaşam zorluklarını göz önüne alacak bir ustalığa sahip olmasına gereksinim vardır.

Dürüstlük

Araştırma verilerinin toplanması aşamasında nesnellik, verilerin "müdahalesiz" elde edilmesini zorunlu kılmaktadır. Araştırıcının deney sonuçlarıyla "oynayarak" ya da hiç deney yapmaksızın "sağladığı" sahte veriler etik-dışı olarak değerlendirilir (Arda, 1992).

Değerlerin yanlış bir etki vermesine yol açacak biçimde önyargı ile sunulmaları da araştırma etiği ile bağdaşmamaktadır ki felaket durumlarında yanlış etki yaratma "mağdurlara yardımın artması" gibi iyi niyetli (!) bir çabadan bile kōken alabilir. Aynı şekilde bilim dünyasında saygınlık kazanmak, çalışılan kurumun genel politikasına ters düşmemek, finansal destek sağlamak gibi amaçlarla hem araştırma tasarımında hem de verilerin değerlendirilmesinde etik dışı tutumlar sergilenebilir.

Felaket durumlarında "Dünya Tabipler Birliği Felaket Olaylarında Tıp Ahlak Kuralları" yol gösterici olabilir (Sayek, 1998). Hekimlerin travmatize olmuş bireylere tıbbi yardım sağlamak için çalıştığı koşullar genellikle savaş, doğal afet ortamı, cezaevi gibi olağanüstü koşullardır. Bu koşullarda da hekimlerin ve sağlık çalışanlarının insan yaşamına mutlak saygı göstermeleri, önyargısızca, vicdanlı ve saygılı çalışmaları, tehdit altında bile olsalar tıbbi bilgilerini insanca olmayan biçimde kullanmamaları gerekir. Bu konuda yol gösterici olan belgelerden bazıları ise şunlardır: 1949 Cenevre Konvansiyonu ve 1977 Tarihli Ek Protokol, 1966 Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Antlaşması, 1985 İşkence ve Diğer Zalimce, İnsanlık dışı ya da Aşağılayıcı Muamele ya da Cezaya Karşı BM Konvansiyonu, 1988 Her Türlü Tutukluluk ya da Mahkumiyet Biçimi Atında Bulunan Bütün Kişilerin Korunması İçin BM İlkeleri, Dünya Tabipler Birliği Malta Bildirgesi, Dünya Tabipler Birliği Tokyo Bildirgesi (Sayek, 1998).

Bir toplumsal travma örneği olarak açlık grevleri-ölüm oruçları süreci

Geçtiğimiz dönemde hasta-hekim ilişkileri yeni bir travmatik süreç bağlamında yeniden sınavdan geçmiştir ve halen geçmektedir. Tutuklu ve hükümlüler travma karşısında çaresiz, yalnız hissedecekleri, başka insanlarla ilişkilerinden koparılarak sürekli denetim altında otonomilerinin zedeleneceği iddiasıyla hücre tipi cezaevlerine karşı açlık grevi-ölüm orucu eylemleri başlatmışlardır. Açlık grevleri politik tutukluların kendilerine uygulanabilecek şiddet ve yoksunluğun daha fazlasını kendi kendilerine uygulayabileceklerini yani otonomilerinin hâlâ kendi denetimleri altında olduğunu gösterebilecekleri eylemlerdir. Bu tutum kişinin kendilik bütünlüğünü denetleyebiliyor olma duyumunu korumaktadır.

Bir hekimin tıbbi becerilerini herhangi bir kişiye uygulama durumunda olması halinde bir hasta-hekim ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki, hastanın bazı tedavi ya da müdahale biçimlerine rıza göstermemesi halinde bile söz konusudur. Hekim açlık grevi ya da ölüm orucunda bulunan birisini görmeyi kabul ettiğinde o kişi hekimin hastası olur ve bu durumda onay alma ve sorumluluğu içermek üzere hekim-hasta ilişkisinin tüm yükümlülükleri gündeme gelir.

Hekim ya da diğer sağlık personeli açlık grevinin sonlandırılması için herhangi bir baskı yapamaz. Tedavi ya da bakım bu amaçla kullanılamaz. Dünya Tabipler Birliği (World Medical Assocation- WMA) Tokyo Deklarasyonu'nun (1975) 5. Maddesinde

> Bir hükümlü beslenmeyi reddettiğinde, eğer hekim, beslenmeyi gönüllü olarak reddetmenin yol açacağı sonuçlar üzerinde kişinin tam ve doğru bir yargıya varacak yetenekte olduğu kanısında ise, bu kişiyi damardan beslemeyecektir. Hükümlünün böyle bir yargıya varma yeteneği ile ilgili karar, en azından bir başka bağımsız hekimce onaylanmalıdır. Beslenmeyi reddetmenin yol açacağı sonuçların hekim tarafından hükümlüye anlatılması gerekir.

denilmektedir (BMA, 1992; Sayek, 1998).

Açlık grevinde bulunan bir kişiye zorla tıbbi müdahalede bulunulması ve zorla besleme şeklindeki müdahaleler hekimlerce uzun yıllar tartışılmış ve bu konuda izlenmesi uygun olan yollar belirlenmiştir. Açlık grevinde bulunan kişiyi tedavi etmek durumunda olan bir hekim, karmaşık ve güç bir etik sorunla karşı karşıyadır. Bu, önlenmesi mümkün bir ölüm ya da geri dönüşü olmayan tıbbi sonuçların tedavisi için müdahalede bulunma ile hastanın kendi varlığı üzerindeki özerkliğine saygı duyma ikileminin yarattığı bir sorundur. Açlık grevlerinde hekimin etik açıdan sorumluluklarını belirlerken, temel tıbbi etik ilkelerden "özerklik", "tedaviyi reddetme" hakkı ön plana çıkmaktadır. Özerklik, kişinin kendi sağlığına ilişkin tüm kararlara katılması biçiminde yorumlanabilir. Her türlü tıbbi uygulamadan önce kişiyi bilgilendirmek ve girişimi onaylama ya da

reddetme hakkını kullanmasını sağlamak hekimin etik ve yasal açıdan temel sorumluluklarındandır (BM Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi 1976 M. 10/1, Tıbbi Deontoloji Nizamnamesi M. 6, Avrupa Konseyi İşkenceyi Önleme Komitesi Cezaevlerinde Sağlık Hizmetleri Raporu 1993 M. 45-46-47, Dünya Hekimler Birliği Tokyo Bildirgesi M. 4-5, Dünya Hekimler Birliği Malta Bildirgesi 1991, Dünya Hekimler Birliği Hasta Hakları Bildirgesi 1987, 1219 sayılı Tababet ve Şuabatı Sanatlarının Tarzı İcrasına Dair Kanun M. 70, Hekimlik Meslek Etiği Kuralları M. 21-26 -36, T.C. Sağlık Bakanlığı Hasta Hakları Yönetmeliği 1999 M. 22-25, Avrupa Konseyi İnsan Hakları ve Biotıp Sözleşmesi M. 5-9).

Hekim tıbbi yardımda bulunmadan önce hastadan bilinçli onay almak durumundadır. Hastanın onay vermediği durumlarda gerekli bilgilendirmeyi yapmış olan hekimin zorla müdahalesi söz konusu olamaz. Hasta onayı olmadan müdahalenin tek istisnası acil durumlardır. Bu durumlarda hekim hasta için en iyi olduğunu düşündüğü hareket tarzını seçmelidir. Hekim hastanın koma halinde de tedavi ve besin almayı isteyip istemediğini öğrenmeli ve hastanın bu isteğini kendisinin kabul edip etmediğini hastaya bildirmelidir. Açlık grevcisinin düşüncelerinin bulanıklaşması ve dolayısıyla bilinçli bir karar veremeyecek duruma gelmesi ya da komaya girmesi halinde hekim hastasının çıkarlarına hizmet eden tedaviyle ilgili kararı verirnede serbest olmalıdır. Avrupa Konseyi'nin Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi Tasarısı: İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi'nin 9. Maddesine göre "Müdahale sırasında isteğini açıklayabilecek bir durumda bulunmayan bir hastanın, tıbbi müdahale ile ilgili olarak önceden açıklamış olduğu istekler göz önüne alınacaktır (Önceden Açıklanmış İstek)". Bu konuda Dünya Tabipler Birliği'nin (World Medical Assocation- WMA) Malta Deklarasyonu (1991) yol göstericidir. Malta deklarasyonuna göre açlık grevi yapan kişiye tıbbi müdahalede bulunma ya da bulunmamada karar sahibi olan kişi hekimdir. Hekimin hastasının esenliği için en uygun olduğunu düşündüğü kararı zamanında ve gecikmesiz olarak uygulaması görevidir. Bu karar müdahale etme ya da etmeme olabilir (BMA, 1992; Sayek, 1998).

Klinik pratik uygulamalar da göstermektedir ki bir kişinin onayı olmadan zorla beslenmesi fiziksel olarak mümkün değildir, bu ancak hasta için ruhsal ve fiziksel travmalara yol açabilecek yöntemlerle mümkündür. Tıp Ahlakı Üzerine Birleşmiş Milletler İlkeleri'nin (1982) 5. İlkesine göre "Sağlık personelinin, özellikle doktorun, mahkum veya tutukluyu etkisiz hale getirecek şekilde herhangi bir bağlama uygulamasına katılması tıp ahlakının ihlal edilmesi anlamına gelir" (BMA, 1992).

Açlık grevleri-ölüm oruçları sürecine toplumsal bir travma diyebileceğimiz özellikler, eyleme katılan tutuklu-hükümlüler, onların aileleri, hekimler ve sağlık çalışanları gibi eylemden doğrudan etkilenen geniş bir kesimi kapsaması kadar tüm toplumsal alanı da travmatize edici bir nitelik taşıması nedeniyle katı-

lırlar. Bu açıdan bakıldığında tutuklu açlık grevcisi belki de ruhsal açıdan en az travmatize olması beklenebilecek kişidir. Çünkü araştırmalar politik olarak aktif kişilerin, işkence, tutuklanma, cezaevinde yatma gibi yaşantılara ilişkin bilgilerinin ve beklentilerinin niteliğinin psikolojik olarak travmaya hazırlıklı olmalarını sağladığını göstermektedir (Başoğlu vd., 1997). Yine de geçtiğimiz süreçte kamuoyunun ilgisizliği ve duyarsızlığı bu kişileri yalnızlık ve ümitsizlik duygularıyla travmatize etmiş olabilir. Açlık grevcilerinin yakınları ise kamu görevlilerinin, grevcilerin ve toplumun tutumları arasında kalmış, belki de çaresizliği, bir yakınlarını kaybedecek olmaları olasılığı/tehdidini, kestirilemez ve kontrol edilemez olağandışı yaşantıyı en yoğun biçimde hem de izleyici olarak yaşamak durumunda kalmışlardır. Mesleklerinin anlamı insan yaşamını iyileştirmek, korumak ve sürdürmek olan hekimler kendilerini bir cenderede bulmuşlar, bu özel sürecin kendilerine yüklediği görevleri anlatmaya çalışırken günah keçisi ilan edilmişlerdir. Açlık grevi yapan kişi karşısında olması gereken hekim tutumunun uluslararası bildirgelerle belirlenmiş olmasına karşın söz edildiği gibi bu bildirgeler hekimlere inisiyatif tanımaktadır. Hekimin özgür bir ortamda değerlendirme yaparak vermesi gereken zor karar, muayene ortamlarının mahremiyeti ve hasta-hekim ilişkisini zedeleyecek özellikler taşıması nedeniyle daha da güçleşmiştir. Genç insanların bedenlerinin her geçen gün erimesine ve bazılarının son bulmasına tanıklık etmek, bu süreçte hastasının özerkliğine saygı göstermeye çalışmak yeterince travmatize ediciyken medya kanalları sürekli olarak, hekimleri intihara seyirci kalmakla suçlamışlardır.

Toplumsal alana gelince; bazı toplum kesimleri açlık grevi sürecine seyirci kalmanın yarattığı çaresizlik, umutsuzlukla travmatize olmuş, suçluluk ve değersizlik duyguları yaşamışlardır. Toplumun oldukça geniş bir kesimi ise birebir maruz kaldığı ya da izleyicisi olduğu savaş, göç, işkence, politik baskı ve şiddet nedeniyle çok daha önce travmatize olmuş, travmanın sürekliliği nedeniyle saldırganla bir ilişki geliştirmiş; sürekli aşırı uyarılmışlık, huzursuzluk, değersizlik, gelecekten emin olmama duygularıyla başa çıkabilmek için boyun eğmiş ve hatta saldırgana hayranlık duymaya başlamıştır. Travmayla başa çıkabilmesi için gerekli olan, düşünerek çözüm üretebilme, toplumsal çevreyle dayanışma ve kendilik saygısını yeniden kazanabilme yetilerinden yoksundur. Kendine ve yaşadığı çevreye yabancılaşmıştır.

Türkiye'de travma

Doğal felaketlerden trafik terörüne toplumsal alandaki ve aile içindeki şiddet olaylarına kadar bir travmalar ülkesi denilebilecek ülkemizde bu çok yönlü travmaların bireysel ve toplumsal etkilerinin hangi boyutlarda olduğunu söylemek oldukça zordur. Ülkemizin ekonomik, fiziksel ve yasal kısıtlılıklar ortamında TSSB sıklığı konusunda yeterli bilimsel araştırma yapılmamış olması şa-

şırtıcı bir durum değildir. On binlerce insanımız Marmara depreminde yaşamını yitirmiş, Güneydoğu'daki çatışmalarda 40 bin insan ölmüş, 3 milyon insan göç etmiş ya da etmek zorunda kalmış, binlerce kişi işkence gördüğü iddiasıyla adli makamlara ya da yardım aramak amacıyla sağlık kuruluşlarına başvurmuştur (TİHV, 2001b-c). Türkiye coğrafyasında çok sık yaşanan travmatik yaşantılar olan deprem ve işkence sonrası gelişen TSSB'nin karşılaştırmalı olarak değerlendirildiği bir çalışmada (Doğan, 2001) işkence sonrası ortaya çıkan TSSB'nin daha fazla kronikleştiği ve işkenceye maruz kalanlarda umutsuzluk düzeylerinin, gelecek kaygısının daha yüksek olduğu saptanmıştır. Her ne kadar deprem bir doğal afet olarak ortaya çıkmakta ise de ülkemizdeki travmatik sonuçlarının doğal olarak değerlendirilmesi ve insan eliyle ortaya çıkartılan travmalardan ayrı tutulması mümkün değildir. Türkiye'deki durumu tanımlamak için doğal afetlere bağlı travma - insan eliyle yaratılan travma ayrımı net olarak yapılamamaktadır (Balta ve Paker, 1999). Bununla birlikte işkenceye maruz kalmış kişilerin travmatik yaşantılarının insan eliyle bilerek oluşturulmuş olması bu travmanın izlerinin çok daha kalıcı ve derin olmasına yol açmaktadır. 1993 yılında Sivas Pir Sultan Abdal Şenlikleri sırasında yakılan Madımak Oteli'nden kurtulanlarla yapılan bir araştırmada (Sungur ve Kaya, 2001) ise, TSSB gelişiminde stresörün uzun süreli etkisinin devamı açısından karşılaşılan travmanın şiddetinin belirgin bir fark yarattığı görülmüştür. Kadınlara yönelik şiddetin gerçek rakamları ne yazık ki bilinmemektedir (Fincancı, 2001). Trafik kazalarının canlı görüntüleri haber bültenlerinden eksik olmamaktadır. Ekonomik kriz ülke geleceğini tehdit etmektedir. Son dönemde F tipi cezaevlerinin kapatılmasına yönelik olarak sürdürülen ölüm oruçlarında cezaevi operasyonları televizyonlardan ayrıntılarıyla yayınlanmış, yanan genç insan bedenleri tekrar tekrar ekranlara yansıtılmıştır. Canlı yayında savaş ve terör eylemleri izlemek olasıdır. Artık evdeki "rahat" koltuğunuzda rahat olmanız mümkün değildir. Travma sizi en güvenli bildiğiniz yerde vurmaktadır. Artık kendinizi, dünyayı, diğer insanlarla ilişkilerinizi, inançlarınızı, hayallerinizi, ümitlerinizi yeniden gözden geçirmek durumundasınızdır. "Bize bir şey olmaz" inancı bundan böyle işe yaramamaktadır. Artık hayatınızın denetimi sizde değildir. Bireyin ve ülkenin geleceği belirsizdir. Kaçmak, uzaklaşmak istersiniz. Oysa psikolojik şiddetten arındırılmış ortamda bulunabilmek için kaçmak değil ortamı şiddetten arındırmak gerekir. Bireyin travmatik olayın etkisinden kurtulabilmesinde olduğu gibi toplumun da denetimi ele alması etkili olabilecektir. Ruhsal olarak sağlıklı bir toplum ancak bireylerin ruhsal sağlıklarını kazanmalarıyla mümkün olacaktır. Bunun için güvenli barınma koşulları, eğitim ve sağlık hizmetlerinden yeterli ve eşit oranda yararlanabilme, sosyal adaletin sağlanması, düşünce ve ifade özgürlüğü, kendi kararlarını alabilme, toplumsal kararlara doğrudan katılabilme, şiddetten uzak toplumsal barış ortamında gelecek kaygısı olmadan, güvenle yaşayabilme koşullarının gerçekleşmesi gereklidir.

KAYNAKÇA

Akşit, B. (1997) "Medikal araştırmalarda bazı etik sorunlar", Ankara Tabip Odası Etik Bürosu (der.) *Etik Bunun Neresinde?* içinde, Ankara Tabip Odası Yayınları, Ankara, 175-187.

Amaya-Jackson, L., Davidson, JR., Hughes, D.C., Swartz, M., Reynolds, V., George, L.K., Blazer, D.G. (1999) "Functional impairment and utilization of services associated with posttraumatic stress in the community", *J Trauma Stress*,12(4), 709-724.

Amerikan Psikiyatri Birliği, (APA). (1994) *Mental Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı, dördüncü baskı (DSM-IV),* (çev. ed.) E. Köroğlu, Hekimler Yayın Birliği, Ankara.

Arda, B. (1992) "Araştırma etiği", *Sendrom*, 4(12), 45-49.

Balta, E., Paker, M. (1999) "Afet doğal mı, toplumsal mı?" *Birikim*,125-126, 38-44.

Başoğlu, M., Mineka, S., Paker, M., Aker, T., Livanou, M., Gok, S. (1997) "Psychological preparedneres for trauma as a protective factor in survivors of torture", *Psychological Medicine*, 27,1421-1433.

Başoğlu, M., Mineka, S. (1992) "The role of uncontrolable and unpredictable stress in post-traumatic stress responses in torture survivors", Başoğlu, M. (der.) *Torture and Its Consequences: Current Treatment Approaches* içinde, Cambridge Universty Press, Cambridge.

Birmes, P., Hazane; F., Calahan, S., Sztulman, H., Schmitt, L. (1999) "Defense mechanisms and the prediction of PTSD", *Encephale*, 25(5), 443-449.

Blair, D.T., Ramones, V.A. (1996) "Understanding vicarious traumatization", *J Psychosoc. Nurs. Ment. Health Serv.*, 34(11), 24-30.

Bloch, S., Chodoff, P. (1991) *Psychiatric Ethics*, 2. basım, Oxford University Press, Oxford.

Brecht, B. (1984) *Galileo Galilei*, çev. A. Cimcoz, T. Aktürel, G. Erkal, Dostlar Tiyatrosu Yayınları, İstanbul, s.88.

Bremne, J.D., Vermetten, E. (2001) "Stress and development: Behavioral and biological consequences", *Dev. Psychopathol.*, 13(3), 473-489.

Breslau, N. (2001) "The epidemiology of posttraumatic stress disorder: What is the extent of the problem?" , *J Clin. Psychiatry*, 62 Suppl 17,16-22.

Breslau, N., Kessler, RC., Chilcoat, HD., Schultz, LR., Davis, GC., Andreski, P. (1998) "Trauma and posttraumatic stress disorder in the community: The 1996 Detroit Area Survey of Trauma", *Arch. Gen. Psychiatry*, 55(7), 626-632.

Britanya Tabipler Birliği, (BMA). (1992) *İhanete Uğrayan Tıp; Doktorların İnsan Hakları İhlallerine Karışması*, Cep Kitapları, İstanbul.

Bronchard, M., Robin, M., Mauriac, F., Waddington, A., Noirot, M.N., Devynck, C., Bisson, F., Kannas, S., Polge, C. (2001) "Managing adolescent and adult victims of extra-familial rape soon after aggression", *Encephale*, 27(1), 1-7.

Brunello, N., Davidson, JR., Deahl, M., Kessler, RC., Mendlewicz, J., Racagni, G., Shalev, AY., Zohar, J. (2001) "Posttraumatic stress disorder: Diagnosis and epidemiology, comorbidity and social consequences, biology and treatment", *Neuropsychobiology*, 43(3),150-162.

Crothers, D. (1995) "Vicarious traumatization in the work with survivors of childhood trauma", *J Psychosoc. Nurs. Ment. Health Serv.*, 33(4), 9-13.

Davidson, JR. (2000) "Trauma: the impact of post-traumatic stress disorder", *J Psychopharmacol.* ,14(2 Suppl 1), 5-12.

De Bellis, MD., Hall, J., Boring, AM., Frustaci, K., Moritz, G. (2001) "A pilot longitudinal study of hippocampal volumes in pediatric maltreatment-related posttraumatic stress disorder", *Biol. Psychiatry*, 50(4), 305-309.

Dieperink, M., Leskela, J., Thuras P., Engdahl, B. (2001) "Attachment style classification and posttraumatic stress disorder in former prisoners of war", *Am. J Orthopsychiatry*, 71(3), 374-378.

Doğan, S. (2001) *Deprem ve İşkence Sonrası Ortaya Çıkan Post-travmatik Stres Bozukluğunun Karşılaştırmalı Olarak Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, AÜTF Psikiyatri AD, Ankara.

Dulmus, CN., Wodarski, JS. (2000) "Trauma-related symptomatology among children of parents victimized by urban community violence", *Am. J Orthopsychiatry*, 70(2), 272-277.

Dunmore, E., Clark, DM., Ehlers, A. (2001) "A prospective investigation of the role of cognitive factors in persistent posttraumatic stress disorder (PTSD) after physical or sexual assault", *Behav. Res. Ther.* , 39(9), 1063-1084.

Dünya Sağlık Örgütü, (WHO). (1992) *ICD-10 Ruhsal ve Davranışsal Bozukluklar Sınıflandırılması*, (çev. ed.) M. O. Öztürk, B. Uluğ, Türkiye Sinir ve Ruh Sağlığı Derneği Yayını, Ankara.

Fincancı, Ş.K. (2001) "Kadına yönelik şiddet", *Hekimden Hekime Dergisi*, Ankara Tabip Odası Yayınları, Ankara.

Foa, E.B., Street, GP. (2001) "Women and traumatic events", *J Clin. Psychiatry*, 62, 29-34.

Fulford, W. (1991) "The concept of disease", S. Bloch, P. Chodoff (der.) *Psychiatric Ethics* içinde, 2. basım, Oxford University Press, Oxford, 77-100.

Galletly, C., Clark, CR., McFarlane, AC., Weber, DL. (2001) "Working memory in posttraumatic stress disorder: An event-related potential study", *J Trauma Stress*,14(2), 295-309.

Gilbertson, M.W., Gurvits, T.V., Lasko, N.B., Orr, S.P., Pitman, R.K. (2001) "Multivariate assessment of explicit memory function in combat veterans with posttraumatic stress disorder", *J Trauma Stress*, 14(2),413-432.

Gilboa-Schechtman, E., Foa, EB. (2001) "Patterns of recovery from trauma: the use of intraindividual analysis", *J Abnorm. Psychol.*, 110 (3), 392-400.

Göka, E. (2001) "İnsanın grup davranışını açıklamak için neden yeni bir bakış gerekli?", *Virgül*, 43,13-17.

Göka, E. (1999) *Bilimlerin Vicdanı Psikiyatri*, Ütopya, Ankara.

Holbrook, T.L., Hoyt, D.B., Stein, M.B., Sieber, W.J. (2001) "Perceived threat to life predicts posttraumatic stress disorder after major trauma: Risk factors and functional outcome", *J Trauma*, 51(2), 287-293.

Kaptanoğlu, C. (1997) "İkincil travmatik stres" TİHV. (der.) *Türkiye İnsan Hakları Vakfı Tedavi ve Rehabilitasyon Merkezleri 1997 Raporu*, TİHV Yayınları, Ankara.

Karalı, N., Yüksel, Ş. (1997) "Effects of forced migration on psychological problems seen after torture", Fifth European Conferance on Traumatic Stress, Serbest bildiri, Maastrich.

Karam E.G, Noujeim J.C, Saliba S.E, Chami A.H, Abi Rached S. (1996) "PTSD: How frequently should the symptoms occur? The effect on epidemiologic research", *J Trauma Stress*, 9(4), 899-905.

Kessler, R.C.(2000) "Posttraumatic stress disorder: The burden to the individual and to society", *J Clin. Psychiatry*, 61 Suppl 5, 4-12.

Livanou, M. (2001) "Travma sonrası stres bozukluğunun teorik yönleri", (çev.) Ö Mestçioğlu, *Psikolojik Travma Yazıları 2* içinde, SUS Yayınları, İstanbul.

Lopes Cardozo, B., Vergara, A., Agani, F., Gotway, C.A. (2000) "Mental health, social functioning, and attitudes of Kosovar Albanians following the war in Kosovo", *JAMA* 284(5), 569-577.

Major, E.F. (2000) "Psychiatric/psychological work with refugees and asylum seekers", *Tidsskr Nor Laegeforen* ,120(28), 3420-3423.

Morgan, C.A 3rd, Hazlett, G., Wang, S., Richardson, E.G Jr., Schnurr, P., Southwick, S.M. (2001) "Symptoms of dissociation in humans experiencing acute, uncontrollable stress: A prospective investigation", *Am. J Psychiatry*, 158(8), 1239-1247.

Oğuz, Y. (1997) "Psikiyatri özelinde klinik araştırmalarda insan denekler ve etik sorunlar", *Psikiyatri Psikoloji ve Psikofarmakoloji* Dergisi, 5(1), 53-60.

Overstreet, S., Braun, S. (2000) "Exposure to community violence and post-traumatic stress symptoms: Mediating factors", *Am. J Orthopsychiatry*, 70(2), 263-271.

Sayek, F. der. (1998) *Sağlıkla İlgili Uluslararası Belgeler*, Türk Tabipleri Birliği, Ankara.

Silove, D., Steel, Z., Watters, C. (2000) "Policies of deterrence and the mental health of asylum seekers", *JAMA* , 284(5), 604-611.

Sungur, M.Z., Kaya B. (2001) "The onset and longitudinal course of a man-made post-traumatic morbidity: Survivors of Sivas disaster", *International Journal of Psychiatry in Clinical Practice* (baskıda).

Tucker, P., Pfefferbaum, B., Nixon, S.J., Dickson, W. (2000) "Predictors of post-traumatic stress symptoms in Oklahoma City: Exposure, social support, peri-traumatic responses", *J Behav. Health Serv.*, 27(4), 406-416.

Türkiye İnsan Hakları Vakfı. (2001a) *İşkence ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı, Aşağılayıcı Muamele veya Cezaların Etkili Biçimde Soruşturulması ve Belgelendirilmesi İçin El Kılavuzu*, TİHV, Ankara.

Türkiye İnsan Hakları Vakfı. (2001b) *Türkiye İnsan Hakları Vakfı Tedavi ve Rehabilitasyon Merkezleri 2000 İşkence Raporu* ,TİHV Yayınları, Ankara.

Türkiye İnsan Hakları Vakfı. (2001c) *Türkiye İnsan Hakları Vakfı 2000 İnsan Hakları Raporu*, TİHV Yayınları, Ankara.

Türksoy, N. (2001) "Psikolojik travma ve tanım sorunları", *Psikolojik Travma Yazıları 1* içinde, SUS Yayınları, İstanbul.

Udwin, O., Boyle, S., Yule, W., Bolton, D., O'Ryan, D. (2000) "Risk factors for long-term psychological effects of a disaster experienced in adolescence: predictors of post traumatic stress disorder", *J Child Psychol. Psychiatry*, 41(8), 969-979.

Weisaeth, L. (2001) "Acute posttraumatic stress: Nonacceptance of early intervention", *J Clin. Psychiatry*, 62, 35-40.

Wenzel, T., Griengl, H., Stompe, T., Mirzaei, S., Kieffer, W. (2000) "Psychological disorders in survivors of torture: Exhaustion, impairment and depression", *Psychopathology*, 33(6), 292-296.

Yehud, R., Hallig, S.L., Grossman, R. (2001) "Childhood trauma and risk for PTsd: Relationship to intergenerational effects of trauma, parental PTSD, and cortisol excretion", *Dev. Psychopathol.*, 13(3), 733-753.

Travma, travma sonrası stres hastalığı ve bilişsel-davranışçı tedavi

*Ebru Şalcıoğlu**

Günümüzde psikiyatrik sınıflandırma sisteminde doğal felaketler (deprem, sel, fırtına, vb.), savaş, tecavüz, işkence, trafik kazaları, yangın, fiziksel saldırı gibi olaylar gerçek bir ölüm tehdidi, ağır bir yaralanma ya da fiziksel bütünlüğe tehdit içermelerinden dolayı travmatik olaylar olarak tanımlanmakta ve bu tür olayların insanlarda ciddi psikolojik sorunlara yol açtıkları kabul edilmektedir. Geniş kitleleri ya da tek başına bireyi etkileyen travmatik olaylar sonrası gelişebilecek ruhsal hastalıklar ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında Vietnam Savaşı'nın ardından ruh sağlığı uzmanlarının dikkatini çekmiştir. Çeşitli araştırmalarda bir travmatik olay sonrasında toplumda ruh sağlığı sorunlarının sıklığında %17 oranında bir artış beklenebileceği bulunmuştur (Rubonis ve Bickman, 1991). Geniş kitleleri etkileyen felaketler sonrası ruhsal sorunları araştıran 36 çalışmayı özetleyen bu raporda bir felaket sonrasında psikolojik sorunların toplumdaki sıklığının %35'e kadar çıkabildiği belirlenmiştir.

Bir felakete uğramış kişilerde sık görülen sorunların başında kişilerin yaşanan olayları istenmeyen düşünceler şeklinde yeniden yaşamaları ve bunları kolay kolay akıllarından atamamaları gelir. Bu kişiler travmatik olayı hatırlatan durumlar karşısında moral bozulması, sıkıntı, bunalma gibi psikolojik rahatsızlık hissederler, çoğu zaman kalp çarpıntısı, terleme, titreme gibi belirtiler yaşarlar. Bu yüzden yaşanan felaketle ilgili düşüncelerden ve kendilerine yaşadıkları olayları hatırlatacak durumlardan kaçınırlar. Travma mağdurları sıklıkla yaşadıkları olayların bazı kısımlarını hatırlamakta güçlük çekerler, kendilerini çevrelerindeki kişilerden kopuk hissederler, birçok şeye ilgi duymamaya başlarlar. Kendilerini duygusal anlamda donuk hissederler, sevgi, mutluluk, üzün-

(*) Londra Üniversitesi, Psikiyatri Enstitüsü, Travma Çalışmaları Bölümü; Davranış Bilimleri Araştırma ve Tedavi Merkezi (DABATEM)

tü gibi duyguları yaşayamamaya başlarlar. Gelecekle ilgili umutları, beklentileri azalır. Her an ölebilecekmiş gibi bir duyguyla yaşarlar, hatta kendilerine belirli bir ömür biçebilirler. Çoğunlukla uykusuzluk, artan bir huzursuzluk duygusu, unutkanlık ve dikkat bozukluğu, her an tetikte olma hali ve sık sık irkilme tepkileri gibi belirtilerden şikayet ederler. Bütün bu belirtilerin bir arada göründüğü duruma psikiyatri dilinde *Travma Sonrası Stres Hastalığı* (TSSH) adı verilmektedir. Travma sonrası stres hastaları yukarıdaki belirtilerin yanında ayrıca travmatik olaya yönelik yoğun öfke ve utanma, dış dünyaya yönelik güvensizlik duyguları besleyebilirler. TSSH, kronik ve kişinin normal yaşamını engelleyen bir hastalıktır. Eğer tedavi edilmezse yıllarca, hatta ömür boyu devam edebilir. Sıklıkla kişinin iş, sosyal, ve aile hayatını olumsuz etkiler. Travmatik olaylar TSSH dışında ya da TSSH ile birlikte ayrıca depresyon, kaygı hastalıkları, alkol ve uyuşturucu kötüye kullanımı veya bağımlılığı, intihar düşünceleri ve girişimleri gibi birçok başka ruhsal soruna yol açabilirler. TSSH'den sonra travma mağdurlarında sık görülen depresyon da insanın yaşamını olumsuz etkiler ve tedavi edilmezse, madde bağımlılığı, sosyal yeti yitimi, aile içinde uyumsuzluğa neden olabilir ve intihar riskini artırabilir.

TSSH'yi somut bir vaka örneği üzerinden tanımlamak için Türkiye'de 2 yıl önce Marmara bölgesinde yaşayan insanları etkileyen 1999 Kocaeli deprem felaketi mağdurlarının TSSH belirtilerini genellikle nasıl yaşadıklarına bir bakalım. Örneğin enkaz altından kurtarılmış bir depremzede deprem gecesi ya da enkaz altında yaşadığı anları ortada hiçbir sebep yokken hatırlar. Bu düşünceler kendisinde rahatsızlık yarattığı için bunları kafasından çıkarmaya çalışır. Bunun için kendisini sürekli bir şeylerle oyalamaya, dikkatini dağıtmaya çalışır. Depremi hatırlatan diğer durumlar karşısında da, örneğin o günlerde etrafta sıkça duyulan ambulans ya da helikopter sesi veya bir enkaz görüntüsü karşısında, moral bozukluğu ve heyecan yaşar, kalp çarpıntısı olur. Bu kişi korktuğu için ya da deprem gecesi yaşadıklarını hatırladığı için binalara girmekte zorluk çeker, karanlıkta ya da yalnız kalamaz ve uyuyamaz, enkaz görüntülerinden ya da depremi hatırlatan başka durumlardan kaçınır. Depremde kendi yaşadıklarını yaşamayan kişilerin kendisini anlayamayacaklarını düşündüğü için onlardan uzaklaşır. İnsanların normalde bir takım duygular üretebileceği olaylar karşısında künttür. "Biri öldüğü zaman eskiden üzülür, ağlardım artık hiçbir şey hissedemiyorum" ya da "Eşimi ve çocuklarımı eskisi kadar sevemiyorum" bunu örnekleyen en tipik cümleleridir. Bu kişi hayatı boyunca uğraşarak edindiği evini 45 saniyede kaybettiği için gelecekle ilgili bir plan, yatırım yapmayı anlamsız bulur ve günlük yaşamaya başlar. Hayatının her an sona erebileceği düşüncesi ile yaşar. "Ben 5 sene içinde ölürüm herhalde", "Çocuğumun mürüvetini görmem herhalde", "Kırk yaşımı ancak görürüm" yine bu duyguyu örnekleyen cümleleridir. Bunların yanısıra her an deprem olabilir beklentisi içinde tetikte bekler, sık sık "sallandık mı" diye lambaları kontrol

eder. Ani bir ses ya da hareket karşısında aşırı irkilme tepkisi verir. Geceleri uyuyamaz, depremle ilgili kabuslar görür. Tıpkı deprem felaketi gibi 11 Eylül 2001'de New York'taki ikiz kulelere yapılan terörist saldırı da binlerce kişiyi psikolojik travmaya maruz bıraktı. New York halkının da bu saldırılardan sonra yüksek katlı binalara girmekte zorluk çekme, her an bir başka saldırı olabilecekmiş gibi tetikte bekleme, ani bir ses ya da hareket karşısında aşırı irkilme tepkileri verme, geçen bir uçağın sesi karşısında gerginlik hissetme ve moral bozukluğu yaşaması beklenir. Bazı kişilerde uçağa binme korkusu gelişebilir.

Travmatik bir olaydan sonra insanların bir süre stres sorunları yaşamaları normaldir. Bu sorunlar zamanla ortadan kalkabilir, ancak bir aydan daha uzun bir süre devam ederlerse TSSH'ye dönüşürler. Çeşitli çalışmalar travmatik bir olaydan sonra mağdurlarda travmatik stres belitilerinin görülme sıklığının zamanla azaldığını göstermiştir. Örneğin tecavüze uğramış kadınlarda TSSH oranı olayın olduğu ilk haftada %94 iken bu oran 1. ayın sonunda %65'e, 3. ayın sonunda %47'ye düşmüştür (Rothbaum vd., 1992). Üçüncü aydan sonra anlamlı bir düşüş olmadığı gözlemlenmiştir. Ancak bir başka travma grubunda bu bulgu tekrar edilememiştir. Avustralya'da 1983 yılında meydana gelen büyük yangınları söndürmede görev alan gönüllüler arasında TSSH oranı olaydan 4, 11, ve 29 ay sonra hemen hemen aynı kalmıştır (%32, %27, %30) (McFarlane, 1989). Ölüm tehdidi içeren herhangi bir olay o kadar travmatik olabilir ki aslında bunu yaşayan herkesin TSSH geliştireceği düşünülebilir. Yapılan araştırmalar herhangi bir kişinin yaşamı boyunca en az bir travmatik olay yaşama olasılığının erkeklerde %43 ile %81 (çoğunlukla, fiziksel saldırılar, kazalar ve şiddet sahnelerine tanık olma), kadınlarda %37 ile %74 (yaygın olarak tecavüz ve cinsel saldırılar) gibi yüksek oranlar arasında değiştiğini tespit etmiştir (Braeslau vd., 1991; 1997; Norris, 1992; Resnick, 1992; Kessler, 1995; Stein, 1997). Yine de bu tür olaylar yaşayan insanların büyük çoğunluğu olayı psikolojik sorunlar geliştirmeden atlatabilmektedirler. Bu yüzdendir ki travmatik bir deneyimden sonra kimlerin TSSH riski altında olduğu, felaketler sonrası uygulanabilecek önleyici psikolojik müdahale modelleri geliştirmek için önemli bir soru olmaktadır.

TSSH'yi ortaya çıkaran etkenleri inceleyen çalışmalar çeşitli risk faktörleri belirlemiştir. Bir çok çalışmada kadın cinsiyet, travma sırasında ilerlemiş yaş, ailede psikiyatrik hastalık öyküsü, mağdurda psikiyatrik hastalık öyküsü, bazı kişilik özellikleri, TSSH'ye yol açan faktörler olarak tutarlı bir şekilde ortaya konmuştur. Travmatik olayın özellikleri ile TSSH arasındaki ilişki travma mağdurları ile yapılan birçok çalışmada bilim adamlarının dikkatini en çok çeken soru olmuştur. Özellikle travma şiddeti, yani hem olayın nesnel olarak içerdiği tehdit hem de kişinin olay sırasında öznel tehdit algısı ve duyduğu korku, ile TSSH ilişkisi incelenmiştir. Ancak bulgular tutarlı değildir. Travma şiddeti ve tehdit algısı ile TSSH arasındaki ilişki motosiklet kazazedeleri, tecavüz, işken-

ce, yangın, ve volkan patlaması mağdurları, ayrıca savaşa katılan askerler arasında gösterilmiştir. Travma şiddeti derecesi, yani kişinin tanık olduğu yıkım, ölüm-yaralanma olayları ve diğer travmatik sahneler, 1989 Avustralya Newcastle depreminden 2 yıl sonra ve 1988 Ermenistan depreminden 1.5 yıl sonra ruhsal sorunlarla ilişkilendirilebilmiştir (Carr vd., 1997; Goenjian vd., 1994). Kişinin tehdit algısı, yani deprem sırasında duyduğu korkunun şiddeti, 1999 Kocaeli depremi mağdurlarında TSSH'yi öngören en önemli faktör olarak ortaya konulmuştur (Başoğlu vd., 2001). Diğer taraftan farklı travma gruplarıyla yapılan başka çalışmalarda travma şiddeti ve tehdit algısı TSSH için bağımsız bir risk faktörü olarak bulunmamıştır. Travma şiddetine yönelik bu bulgular travmatik bir olaya maruz kalmanın TSSH için gerekli ama yeterli bir durum olmadığını göstermektedir. Ancak ağır sonuçları olan ve çok sayıda insanı bu sonuçları yaşamak ya da bu sonuçlara tanık olmak deneyimi ile yüz yüze bırakan deprem ve savaş gibi kitlesel felaketlerin TSSH geliştirmek için önemli travmatik deneyimler olduğu söylenebilir.

Travma öncesi ve sonrası stres içeren yaşam olayları, travma sonrası sosyal destek eksikliği, maddi ve manevi kaynak kaybı, aileden can kaybı olması ve travmatik olayın aile üzerindeki etkisi birçok çalışmada TSSH için risk faktörü olarak tespit edilmiştir. Ancak diğer bazı çalışmalar bu bulgulara ters düşen sonuçlar bulmuşlardır. Örneğin travma sonrası sosyal desteğin TSSH'ye ilintisi bazı çalışmalarda tekrar edilememiştir. Aynı şekilde, özellikle deprem sonrası araştırmalarda, aileden can kaybının TSSH için risk faktörü olduğu bulgusu Türkiye'deki 1999 Marmara depreminden sonra tekrar edilememiş, yakın kaybı TSSH ile değil sadece depresyon ile ilişkilendirilebilmiştir (Başoğlu vd., 2001). Travmanın etkileriyle başa çıkma yöntemleri de TSSH için risk faktörü oluşturabilmektedirler. Özellikle bir başa çıkma yöntemi olarak yaygın kullanılan travmayı hatırlatan durumlardan kaçınma bir çok çalışmada TSSH için en önemli risk faktörü olarak bulunmuştur (Green vd., 1983; Carr vd., 1995).

Travmatik bir olaydan sonra mağdurlarda TSSH görülme sıklığı %70'lere varabilmektedir. Değişik travmatik olaylar sonrası farklı oranlar görülmüştür. TSSH'nin bir tanı kategorisi olarak psikiyatrik sınıflandırma sistemine alınmasına sebep olan Vietnam savaşı askerlerinde TSSH %2 ile %39 arasında değişmektedir (Helzer vd., 1987; Card, 1987; Snow vd., 1988). Tanı alma olasılığı çatışmaya katılmak ve Vietnam'da aktif olarak görev almakla artmaktadır (Card, 1987). Yugoslavya'daki iç savaşın ruh sağlığı üzerindeki etkilerini araştıran Belgrad, Sarayevo, Banja Luka, ve Rieka merkezli bir çalışmada TSSH oranı %20 olarak tespit edilmiştir (Başoğlu vd., çalışma devam ediyor). Politik yaşamları nedeniyle işkenceye uğramış mağdurlar arasında TSSH tanısı Türkiye'de %18 (Başoğlu vd., 1994), Almanya'da %31 (Maercker ve Schutzwohl, 1997), Almanya'da siyasi nedenlerle uzun süre cezaevinde yatanlarda %30 (Bauer vd., 1993), siyasi olmayan mülteciler arasında %79 ve siyasi mülteciler ara-

sında %90 olarak bulunmuştur (Mollica vd., 1998). Tecavüze uğrayan kadınlarda TSSH %12 oranında seyretmektedir (Resnick vd., 1993). Geniş kitleleri etkileyen çeşitli doğal afetler sonrası TSSH prevalansı volkan patlamasında %3, sel felaketinde %15 (Madakasira ve O'Brien, 1987), ve fırtınalarda %21 ile %59 (Steinglass ve Gerrity, 1990; Madakasira ve O'Brien, 1987) olarak bulunmuştur. Depremzedelerde TSSH oranı 1985 Meksiko depremleri sonrası %32 (De-La Fuente, 1990), 1988 Ermenistan depremi sonrası %67 (Goenjian, 1994), 1989 Avustralya depremi sonrası %18 (Carr vd.1995), 1998 Güney Çin depremi sonrası %24 (Wang vd., 2000), 1999 Türkiye depremi sonrası %47 olarak tespit edilmiştir (Başoğlu vd., yayında). Bu çalışmalara genelde az sayıda mağdur katıldığından bu tür travmatik deneyimleri olan popülasyonlara bu oranları genelleştirmek mümkün değildir. Ama bu oranlar bu tür olayların ruhsal sonuçları hakkında fikir verebilmektedirler. Ayrıca bu bulgular insan eliyle meydana gelen travmatik olaylar ve doğal felaketler arasında bir fark olmadığını, çıkış noktası ne olursa olsun travmatik olayların mağdurları psikiyatrik rahatsızlıklar için risk altına soktuklarını göstermektedir. Bu nedenle insan eliyle veya doğal olarak meydana gelen felaketler sonrası ortaya çıkan bu ciddi ruh sağlığı sorunlarına yönelik tedbirler alınması gereklidir.

Neden TSSH: Teoriler

Travmatik olayların neden başka ruhsal sorunlara değil de TSSH'ye yol açtığı bir çok bilim adamı tarafından çeşitli teorilerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu teorilerden en gözde olanları *öğrenme teorileri*dir (Wilson, 1980). TSSH'nin oluşumunu açıklamaya çalışan öğrenme teorisi, Mowrer'in iki faktörlü öğrenme teorisidir. Bu teoriye göre korku ve kaçınma davranışı koşullanma yoluyla kazanılır. TSSH'si olan kişinin travmatik olay olurken duyduğu korku, dehşet, çaresizlik gibi duygular çevrede bulunan diğer uyaranlar ile eşleşerek koşullanır. Bu uyaranlarla daha sonra karşılaşan kişi kaygı, korku, heyecan yaşar. Bunun sonucunda kişi günlük hayatında olayı hatırlatan çeşitli uyaranlarla karşılaşınca yoğun duygusal ve fizyolojik tepki verir. Bunlarla başa çıkabilmek için kaçınma davranışı geliştirir. Olayı hatırlatan durumlardan kaçınma, kişinin bunların yarattığı korku ve rahatsızlık hissinden kurtulmasını sağlar. Bu teori 1980'lerin başında bilişsel süreçleri de içine alarak yenilenmiştir (Rescorla, 1980). Bu yeni teoride kişinin hangi uyaranlara koşullanacağının o uyaranlar hakkında sahip olduğu bilgiye bağlı olduğu savunulmuştur. Buna göre insanlar kendilerine olayın ne zaman olabileceğini tahmin ettirebilen, olayı beklettiren ve olaya hazırlayan uyaranlar hakkında bilgi toplarlar. Sadece güvenilir ve gerekli bilgi içeren uyaranlar koşullanma tepkisi verdirtirler. Yine 1999 Kocaeli depremine maruz kalmış bir depremzede örneğini ele alalım. Bu kişi gece 3'te sarsıntının etkisiyle korkuyla uyanır. Elektrikler kesik olduğundan etraf karan-

lıktır. O gece çok sıcak olduğundan üzerinde sadece iç çamaşırları vardır. Eşi de daha serin olduğu için salonda uyumaktadır, yani odada yalnızdır. Diğer odalarda uyuyan çocukları için endişelenir. Evdeki herkes bulunduğu odadan çıkar ve aile sokak kapısına gider. Kapı kilitli olduğundan panik anında bir türlü kapıyı açamazlar. Bu kişi şimdi normal hayatında bu durumlar karşısında korku, kaygı duyduğundan bir çok durumdan kaçınmaya başlamıştır. Artık karanlıkta ve odada tek başına yatamaz. Üstelik gece uyumak için saatin 3'ü geçmesini beklemek zorunda hisseder. Yatarken üzerine muhakkak rahat dışarı çıkabileceği bir kıyafet giyer. Çocuklarını yanından ayıramaz. Yatarken kapıyı kilitlemeyi bırakır. Bu tür davranışlar başka durumlara da yaygınlaşabilir. Örneğin kişi artık banyo yaparken iç çamaşırlarını çıkarmaz, banyoda eskiden kaldığı kadar uzun süre kalmaz. Evde yalnız kalamamaya başlar. Bu kaçınma davranışları önce işlevsel tedbirler gibi görünseler de birçok duruma yaygınlaşınca kişinin yaşamını sıkıntıya sokmaya başlarlar. Kişi bir süre sonra depremi hatırlatan durumlardan kaçınmak için aşırı enerji ve zaman sarf etmeye başlar. Ailesinin de hayatını etkiler. Hayatı yaşanmaz hale gelir. Üstelik bu kaçınmalar ilk anda bir rahatlama yaratsalar da aslında sorunların devam etmesinde en önemli rolü oynarlar.

Öğrenme teorilerinin insanların kendilerine travmatik olayın ne zaman olabileceğini tahmin ettirebilen, olayı beklettiren ve olaya hazırlayan uyaranlar hakkında bilgi topladıklarını savunduklarına yukarıda değinilmişti. Nitekim travmatik olayın kestirilebilir -yani olayın başlangıcının veya bitişinin biliniyor olması- ve kontrol edilebilir olmasının -yani olaya verilen tepkinin olayı engelleyebilmesi veya sonlandırabilmesi- TSSH üzerinde önemli etkisi olduğu düşünülmektedir (Başoğlu ve Mineka, 1992; Foa vd.,1992). Kestirilemez ve kontrol edilemez olaylar hayvanlarda ve insanlarda korku tepkilerinin gelişmesinde ve kalıcılaşmasında önemli rol oynar. Hayvanlar ve insanlar seçim şansı verildiğinde *kestirilebilir olumsuz* olayları tercih ederler, çünkü kestirilebilir bir olaya hazırlanabilirler ve dolayısıyla olayın olumsuz etkisini indirgeyebilirler, veya kestirilebilir olayı güvenlik işareti olarak kullanarak olayın olmadığı dönemlerde kendilerini güvende ve dolayısıyla sakin hissederler. Yapılan deneylerde hayvanların başlangıcını kestiremedikleri veya üzerinde kontrol sağlayamadıkları travmatik stresörlerle karşılaşmalarından sonra yoğun korku, defans davranışları, çaresizlik, pasifleşme, içe kapanma, huzursuzluk, ajitasyon, titreme, hızlı ve düzensiz nefes alma ve nabız, olayla eşleşen nesnelerden kaçınma, ya da onlarla karşılaştıklarında donup kalma gibi TSSH belirtilerine benzer tepkiler verdikleri gözlemlenmiştir. Yaygın korku yaşayan travma sonrası stres hastaları gerçek bir tehlike hali olmadığı halde sürekli tetiktedirler ve ani bir ses ve hareket karşısında aşırı irkilme tepkisi gösterirler. Uykuda düzensizlik, çarpıntı ve yüksek tansiyon gibi problemler yaşarlar. Bu sonuçlardan yola çıkarak bazı bilim adamları travmatik olay kestirilemez ve kontrol edilemez oldukça

TSSH geliştirme riskinin arttığını öngörmüşlerdir. Nitekim yapılan çalışmalar bunu destekleyen sonuçlar ortaya koymuştur. İşkenceye uğramış politik olarak aktif kimliği olan kişilerde TSSH oranının, daha uzun süre tutuklu kalma ve daha şiddetli işkence görmelerine rağmen, politik olmayan sebeplerle işkence gören kontrol grubundan çok daha düşük olduğu tespit edilmiştir (Başoğlu vd., 1997) Siyasilerin travma öncesi politik bir amaca adanmaları, bundan dolayı tutuklanma ve işkence görme beklentisi içinde olmaları, ve işkencenin içeriği hakkında bilgi sahibi olmalarının onları travmatik olaya hazırlamış ve onları olayın etkilerine karşı korumuş olduğu söylenebilir. Aynı şekilde fiziksel saldırıya uğrayanlar arasında TSSH belirtilerini en yoğun yaşayan kişilerin olumsuz olayları kontrol edilemez olarak algılayanlar olduğu bulunmuştur (Kushner vd., 1992). 1999 Kocaeli depreminden sonra sık sık bölgede söylenti şeklinde yayılan olacak yeni depremin tarihleri, aslında depremzedelerin depremi kestirme ve gerekli önlemleri alarak (örneğin, o tarihte günü ve geceyi dışarıda geçirerek) olayın sonuçlarını kontrol edebilme çabası olarak da tanımlanabilir. Ayrıca belirlenen bu tarihte deprem olacağı beklentisi, depremzedelerin, depremin olmayacağını bildikleri dönemlerde güvende ve dolayısıyla sakin hissetmelerine yardımcı olur.

TSSH'yi açıklamaya çalışan bazı *bilişsel teoriler* de formüle edilmiştir. Bu teoriler travmatik olayın bilişsel olarak işlenmesindeki hatalara odaklanan *bilgi işlem teorileri* ile travmatik olayın kişinin kendisine ve dünyaya ilişkin oluşturduğu bilişsel şemaları bozduğunu savunan *sosyal-bilişsel teorilerdir*. Bilgi işlem teorileri (Foa ve Kozak, 1986) TSSH'yi, travmatik olay hakkında işlevsel olmayan bilişsel korku yapıları oluşturulmasına bağlar. Bu korku yapıları uyaranlar, tepkiler ve bu ikisi arasındaki anlamla ilgili bilgi içerirler. Travmatik olayla ilgili herhangi bir durum korku yapılarını harekete geçirir. Kişinin buna engel olmaya çalışması kaçınma davranışının ortaya çıkmasına sebep olur. Sosyal-bilişsel teorilerden en popüler olanı, travmatik olay sonucu kişinin kendisine ve dünyaya yönelik sahip olduğu temel varsayımların sarsılmasını temel alır (Janoff-Bulman, 1992). Bu teoriye göre insanların temel varsayımlarının merkezinde a) dünyanın iyi bir yer olduğu algısı; b) dünyadaki olayların bir anlamı olduğu, ve c) kişinin kendisini değerli bir varlık olarak algılaması yer alır. Bu varsayımlar kişinin dokunulmazlık (yani kendisinin başına kötü olaylar gelmeyeceği) inancına sahip olmasına yol açar. Travmatik olay bu dokunulmazlık algısını sarsar ve kişiyi tehlike ve ölüm tehdidiyle yüzleştirir. Bu ani karşılaşma bazı kişilerde travmaya yönelik anlamlı ve kabul edilebilir bir açıklama bulamama veya dünyanın güvenli ve adil ve düzenli bir yer olduğuna yönelik varsayımların yıkılması sonucunu doğurur. Bu da korku, kaygı, depresyon, artmış uyarılma ve hayatın kısaldığına dair bir duyguyu tetikler. Çoğunlukla mağdur, travma sonrası stres sorunları yaşamaya, kendisini güvenliksiz ve çaresiz hissetmeye, dış dünyayı güvenilmez olarak algılamaya başlar. Bu teori, travmatik

olay yaşayan herkesin TSSH geliştirmemesini bazı insanların olay öncesi bu varsayımları sorgulamış olmasına bağlar. Bunu destekleyen bir bulgu bir süre önce bir yakınını kaybeden tecavüz mağdurlarının travma sonrası uyumlarının daha iyi olması bulgusudur. Yaşadıkları kayıp onları ölümün her an gelebileceği, bu yüzden dokunulmaz olmadıkları gerçeği ile yüzleştirmiş, bu da travmanın etkisini azaltmış olabilir. Altmış beş yaş üstü insanların ruhsal travmaya daha dayanıklı olmaları bulgusu da onların yaşlandıkça kişisel dokunulmazlık varsayımlarının zayıflaması nedeniyle açıklanabilir.

Diğer teoriler travmatik olayın bilişsel işlevler üzerinde yaptığı değişiklikten ziyade kişinin hali hazırdaki işlevlerinin belirleyici olduğunu savunur (Bandura, 1977). Örneğin travmatik bir olayın ruhsal sorunlara yol açıp açmayacağının olayın algılanmasıyla bağlantılı olduğu öne sürülmüştür. Bu düşünceye göre travmatizasyon, olayın şiddetiyle başedebilecek başetme kaynaklarının olmadığı algısından kaynaklanır. Aynı şekilde atıf teorileri (Lazrus, 1984) travmatik olay meydana geldiğinde insanların bunu anlamak, kestirmek ve kontrol edebilmek için çevrelerine ve yaşadıkları olaylara yönelik atıflarda bulunduğunu ve kişinin yaptığı atfın niteliğinin onun olaya nasıl bir tepki vereceğini belirlediğini savunur. Bu tepkinin niteliği ortaya çıkabilecek ruhsal sorunları belirlemede rol oynar.

Birçok çalışmada TSSH olan kişilerde bu bilişsel teorileri destekleyen ortak olumsuz düşünceler tespit edilmiştir. Bu düşünceler abartılmış tehlike algısı, insanlara karşı güvensizlik, çaresizlik duyguları, suçluluk duyguları ve düşük benlik değeridir. Ancak bilişsel faktörlerle TSSH arasındaki ilişki sadece insanların sebep olduğu travmatik olayların mağdurlarıyla incelenmiş, doğal afetlerin bilişsel sonuçlarına bakılmamıştır. Bilişsel teorilerin öğrenme teorilerine göre zayıf yönü, mağdurların travmatik olay sonrası neden bir başka ruhsal hastalık değil de TSSH geliştirdiğini açıklamakta güçlük çekmeleridir.

Travma sonrası stres hastalığının tedavisi

Travma mağdurları arasında bir başa çıkma yöntemi olarak sıklıkla kullanılan travmatik olayla eşleşen ya da o olayı hatırlatan durumlardan kaçınma davranışının, gerek öğrenme teorilerinde gerekse bilişsel bilgi-işlem teorilerinde TSSH'nin ortaya çıkmasında önemli rol oynadığı yukarıda belirtilmişti. Bu bilginin TSSH'nin tedavisi konusunda da önemli sonuçları vardır. Çünkü kaçınma davranışlarında azalma genel klinik iyileşmeye neden olmaktadır. O yüzden kaçınma davranışını hedef alan Bilişsel-Davranışçı Tedavi, TSSH için uzmanlar arasında tercih edilmesi gereken tedavi olarak önerilmektedir. Bilişsel-Davranışçı Tedavi kısa süreli bir psikolojik tedavi yöntemidir ve haftada bir yapılan yaklaşık 10 seanstan oluşur. Yakın zamanlarda yapılan araştırmalarda travma mağdurlarının % 80'inde TSSH belirtilerinin 10 seansta azaldığı göz-

lemlenmiştir (Marks vd., 1998). Yapılan birçok kontrollü klinik araştırma Bilişsel-Davranışçı Tedavinin verilen diğer tedavilerden veya kontrol gruplarından daha yüksek oranda iyilik hali ortaya çıkardığını ortaya koymuştur.

TSSH ile uygulanan diğer tedaviler antidepresan ilaç tedavileri, göz hareketi duyarsızlaştırma-yeniden süreçleme (Eye Movement Desensitization Reprocessing-EMDR), psikodinamik psikoterapi ve sosyal rehabilitasyon tedavileridir. Bu tedavi yöntemleriyle de TSSH vakalarında umut verici sonuçlar alınabilmişse de sonuçlar çeşitli çalışmalar arasında tutarlılık göstermemektedir.

Türkiye'de 1999 Kocaeli depreminin psikolojik sonuçları ve tedavisi

1999 Kocaeli depreminden sonra yapılan bir çok açıklama her alanda böyle büyük bir depreme "hazırlıksız" yakalanıldığına yönelikti. Gerek imar planındaki hatalar, gerek kurtarma operasyonları ve acil yardım konularında yetkililerin geç ve yetersiz kalmaları, depremin nesnel sonuçlarını ağırlaştırmıştır. Marmara bölgesinde yaşayan milyonlarca insan hem doğrudan hem de medya aracılığıyla depremin etkilerine tanık olmuş ve travmanın psikolojik etkileri için risk altına girmişlerdir. Ne yazık ki bir çok alandaki "hazırlıksızlık" ruh sağlığı alanında da söz konusu oldu. Kısa dönemde ruh sağlığı uzmanları alanda ne tip ön müdahale yapılması gerektiği konusunda şaşkın kaldılar. Uzun vadede bu şaşkınlık depremin etkilediği nüfusun yoğunluğu karşısında yetersizliğe dönüştü. Ruhsal sorunlar insanların iş, sosyal ve aile yaşamını olumsuz etkilediklerinden ve beraberlerinde başka ruhsal sorunlara da yol açabildiklerinden Kocaeli deprem felaketinin psikolojik sonuçlarının ekonomik maliyetinin uzun vadede depremin yarattığı maddi zarardan çok daha fazla olabileceği düşünülebilir. Bu nedenle bu tür felaketler sonrası uygulanabilecek etkili ruh sağlığı politikalarına ihtiyaç vardır.

Bu tür felaketlerin yaratacağı ruhsal sorunlar için birincil önlem, sorunların ortaya çıkma olasılığını en aza indirgemeye çalışmaktır. Tabii ilk olarak Kuzey Anadolu fay hattının (ve tabii Türkiye'nin güneyini ve batısını çevreleyen diğer aktif iki fay hattının) geçtiği yerleşim bölgelerinde "depreme özel imar planı" uygulanarak büyük bir deprem sonucu olabilecek yıkımı ve ölüm oranını azaltmaya çalışmak gerekir. Bunun kadar önemli bir konu da bu bölgelerdeki halka bir doğa olayı olarak deprem, açabileceği sonuçlar, depreme yönelik alınabilecek tedbirler, deprem sırasında yapılması gerekenler hakkında zorunlu eğitim verilmesi, hatta bunun okullara ders olarak konulmasıdır. Bu tür bir eğitim halkı felaketlere yönelik bilinçlendirerek onların depreme yönelik "hazırlıklılık" derecelerini artıracaktır. İkinci planda yapılması gereken, deprem sonrası uygulanacak bir "acil yardım planı" oluşturmaktır. Bu tür bir planın içinde ilk olarak kurtarma operasyonları için eğitilmiş ekipler, profesyonel araç ve gereç, afet bölgesine kısa sürede ulaşım için stratejiler yer almalıdır. Bu plan

ayrıca yemek ve barınma gibi temel ihtiyaçların karşılanmasına yönelik stratejiler içermelidir. Üçüncü planda ruhsal sorunların ortaya çıkmasını veya kronikleşmesini engellemeye yönelik bir "psikolojik ön müdahale programı"nın uygulanması gelir. Literatürdeki bulgular bir travmatik olay sonrası, kendi hallerine bırakılınaları durumunda, mağdurların yaklaşık yarısının TSSH geliştireceğini göstermektedir. Bu demektir ki erken dönemde uygulanabilecek bir müdahale ile bu oran düşürülebilir. Deprem gibi felaketlerin yaratacağı ruhsal sorunlar için ikincil önlem, ortaya çıkan ruhsal sorunların tedavisi için etkililiği gösterilmiş tedavilerin uygulanmasıdır.

Gerek birincil gerekse ikincil önlem paketlerinde önerilen uygulamalar afet sonrası kullanılabilecek ruhsal sorunların tespitine ve etkili tedavisine yönelik bir ruh sağlığı modeli geliştirmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Bu tür bir modelin içinde aşağıdaki adımların yer alması gerekir:

- Çok sayıda depremzedenin psikolojik durumunun hemen değerlendirilmesine yönelik kısa bir değerlendirme formunun geliştirilmesi,
- Bu formla mağdurların taranması ve kronikleşebilecek ruhsal belirtileri olanların belirlenmesi,
- Depremin yarattığı bu stres belirtilerini azaltabilecek ve ileride kalıcı psikolojik sorunların önlenmesine yönelik tek seanslık bir önleyici tedavi yönteminin uygulanması,
- Tek seanslık tedavi alan depremzedelerin belirli bir süre içinde takibi ve tedaviye cevap vermeyerek TSSH geliştirmiş kişilerin daha uzun süreli tedavi programına alınmaları,
- Geliştirilen tedavinin çeşitli sebeplerden tedaviye devam edemeyecek durumda olanlar için 'kendi kendine yardım' ilkeleriyle hazırlanmış el kitapları, video kasetler, VCD, internet uyumlu bilgisayar programları aracılığıyla geniş kitlelere iletilmesi.

Bu tür bir ruh sağlığı modeli devletin afet planı içerisinde ruh sağlığı politikasını oluşturursa felaketlerin psikolojik sonuçlarının ekonomik maliyetini indirgemekte önemli rol oynayabilir.

Davranış Bilimleri Araştırma ve Tedavi Merkezi (DABATEM) de 17 Ağustos depreminden bu yana bir grup psikolog ve psikiyatri uzmanı ile Gölcük, Değirmendere ve Avcılar'da depremzedelerin yerleştirildiği kamplarda, çadırkentlerde, prefabrik yerleşim merkezlerinde ve evlerinde yaşayan halka yönelik ücretsiz psikolojik tedavi hizmeti vermektedir. DABATEM'in deprem bölgesinde yürüttüğü bu proje kapsamında geçerli ve güvenilir bir "Travmatik Stres Belirti Ölçeği" (Başoğlu vd., 2001) geliştirilmiş ve bu ölçekle 10.000'e yakın depremzedenin psikolojik durumları taranmıştır. Çadırkentler ve prefabrik yerleşim merkezlerinde yaşayan halkın %47'sinde ve evlerinde yaşayanların %25'inde TSSH tespit edilmiştir. DABATEM'in depremzedelere sağladığı tedavi hizmetlerinin başında, etkili olduğu birçok bilimsel araştırmayla gösterilmiş *Dav-*

ranış Tedavisi gelmektedir. Bu tedavide amaç, korku ve sıkıntı yaratan davranışları değiştirerek deprem korkusunu ve fobik kaçınmayı azaltmak ve TSSH belirtilerini kontrol altına almaktır. Bu tedaviyle, depremzedelere aşırı korku ve sıkıntı ile bunlara bağlı olarak gelişen uyuma güçlüğü, deprem olaylarını sık sık yeniden yaşama, huzursuzluk, ve her an deprem olacak korkusu ile sağlam binalara girememe, banyo yapamama, evde yalnız kalamama veya yalnız uyuyama gibi sorunlarla nasıl başa çıkacakları öğretilmektedir. Mayıs 2000-Haziran 2001 tarihleri arasında Değirmendere'deki proje irtibat bürosuna depremle ilgili ruhsal sorunları için başvuran ve tedavi edilen 231 depremzedenin 1 seansta %73'ünde, iki seansta %88'inde iyilik halinin ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bu bulgular özellikle depremden etkilenen on binlerce insana yaklaşık 10 seans süren Bilişsel-Davranışçı Tedavi uygulamanın güçlüğü göz önünde bulundurulursa büyük önem taşımaktadır. Kısa sürede etkili olabilen bu tedavi ile kısa sürede yardıma ihtiyacı olan bir çok insana yardım ulaştırabilmek mümkün olabilir. Ayrıca diğer psikolojik tedavi modellerine göre, ruh sağlığı uzmanlarını Davranışçı Tedavi konusunda eğitmek daha kolay olduğundan bu tedavi yöntemi, kısa bir eğitimle, psikiyatrist ve psikolog, genel pratisyen, öğretmenler, rehberlik ve psikolojik danışmanlık uzmanlarına öğretilerek bölgede yaygın olarak uygulanabilir. DABATEM'de ayrıca proje üslerinde uygulanan bu tedavinin ilkelerini barındıran ve yaşadıkları korku ve travmatik stres tepkileri ile başa çıkma yollarını öğreterek depremzedelerin kendi kendilerini tedavi etmelerine yönelik bir *Kendine Yardım El Kitapçığı* hazırlanmıştır. Bu tedavi kitapçığı ile, geliştirilen tedavinin çok sayıda insana iletilmesi hedeflenmektedir. Bir grup depremzedeyle yapılan pilot çalışmada kitapçığı okuyan ve tedaviyi uygulayan kişilerin sorunlarında anlamlı düzelme gözlemlenmiştir. Bu kitapçık ayrıca etkili başa çıkma yöntemlerini öğreterek kişileri ileride karşılaşabilecekleri depremlere yönelik de hazırlayabilmekte, kişilerin psikolojik dayanıklılıklarını artırarak ruhsal sorunların ortaya çıkma olasılığını azaltabilmektedir.

Türkiye'de yaşanan deprem gibi büyük felaketlerin yaratabileceği ruh sağlığı sorunu ile başa çıkabilmek için sistematik ve uzun dönemli çalışmalara ihtiyaç vardır. Çünkü Türkiye'nin büyük bir kısmı birinci derece deprem bölgesidir ve ileride de depremlerin olması beklenmektedir. DABATEM'in bölgede yürüttüğü proje, geniş kitlelere ulaştırılabilecek, kısa süreli ve etkili bir psikolojik tedavi ile 'kendine yardım' ilkelerine dayanan bir tedavi modeli geliştirmek çabasıyla bu ihtiyacı karşılamaya yönelik önemli bir adım atmıştır. Proje, depremzedelere yönelik etkili bir tedavi modeli geliştirmiş olmasından dolayı bu alanda çalışan ruh sağlığı uzmanlarına ve ulusal ruh sağlığı politikalarını belirleyen kişilere yararlı olabilir. Bu proje ile iki senelik çalışmalarla elde edilen bilgi, deneyim, değerlendirme ölçekleri, ve tedavi yöntemlerinden gelecek depremlerde ve diğer doğal felaketlerde yararlanmak mümkün olacaktır. Ayrıca bu projede

edinilen bilgi ve deneyimler, dünyanın diğer yerlerinde doğal felaketlere uğramış insanlarla çalışan ruh sağlığı uzmanlarına da yararlı olabilir.

Sonuç

TSSH insanın yaşamını olumsuz etkileyen bir ruhsal sorundur ve tedavi edilmezse yıllarca, hatta bir ömür boyu sürebilir. Bir kişinin hayatı boyunca herhangi bir travmatik olay yaşama olasılığının %40 ile %78 arasında değiştiği göz önünde bulundurulursa travmatik olaylar sonrası uygulanabilecek önleyici ve koruyucu psikolojik müdahale yöntemleri geliştirme gereği kaçınılmazdır. Bunun için de travmatik olaylar sonrası kimlerin TSSH riski altında olduğunu önceden kestirebilmek önemlidir. TSSH'nin risk faktörleri ile ilgili bulgular aynı zamanda hastalığı geliştiren kişiler için seçilmesi gereken tedavi modellerini belirlemede önemli rol oynarlar. Örneğin, travma sonrası sosyal destek kaybı TSSH'den ziyade depresyon ile ilintili ise kişinin çevresindeki sosyal destek ağını güçlendirmek depresyonu indirgeyebilir ama TSSH'yi etkilemez. Aynı şekilde eğer travmatik olayı hatırlatan durumlardan kaçınma TSSH'de en güçlü faktör ise özellikle kaçınma davranışını hedef alan bilişsel davranışçı yöntemler TSSH'nin tedavisinde en etkili yöntem olabilir. İşte bu tür veriler, özellikle geniş kitleleri etkileyen felaketler sonrası etkili ruh sağlığı politikaları geliştirme şansını verirler. Bu tür bir ruh sağlığı yaklaşımını devletin afet planı içine yerleştirmek, hem afet öncesi halkı psikolojik olarak hazırlamak hem de afet sonrası etkili müdahalelerle ruhsal sorunları engellemek ya da ortaya çıktıklarında tedavi etmek için önemli bir strateji olabilir.

KAYNAKÇA

Bandura, A. (1977) "Self-efficacy: Towards a unifying theory of behaviour change", *Psychological Review*, 84, 191-215.

Başoğlu, M., ve Mineka, S. (1992) "The role of uncontrollable and unpredictable stress in posttraumatic stress responses in torture survivors", M. Başoğlu (der.), *Torture and Its Consequences: Current Treatment Approaches* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 182-225.

Başoğlu, M., Paker, M., Paker, O., Özmen, E., Marks, I., Incesu, C., Şahin, D., ve Sarımurat, N.(1994) "Psychological effects of torture: A comparison of tortured with non-tortured political activists in Turkey", *American Journal of Psychiatry*, 151, 76-81.

Başoğlu, M., Mineka, S., Paker M., Aker, T., Livanou, M., ve Gök, Ş. (1997) "Psychological preparedness for trauma as a protective factor in survivors of torture", *Psychological Medicine*, 27, 1421-1433.

Başoğlu, M., Şalcıoğlu, E., Livanou, M., Özeren, M., Aker, T., Kılıç, C, ve Mestçioğlu, Ö. (2001) "A Study of the validity of a screening instrument for traumatic stress in earthquake survivors in Turkey", *Journal of Traumatic Stress*, 14, 491-509.

Başoğlu, M., Şalcıoğlu, E. ve Livanou, M. (yayımlanacak) *Traumatic Stress Responses in Earthquake Survivors in Turkey*.

Bauer, M., Priebe, S., Haring, B., Adamczak, K. (1993) "Long-term mental sequelae of political imprisonment in East Germany", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 181, 257-262.

Breslau, N., Davis, G.C., Andreski, P., Peterson, E. (1991) "Traumatic events and posttraumatic stress disorder in an urban population of young adults", *Archives of General Psychiatry*, 48, 216-222.

Breslau, N., Davis, G. C., Andreski, P. vd. (1997) "Sex differences in posttraumatic stress disorder", *Archives of General Psychiatry*, 54,1044-1048.

Card, J.J. (1987) "Epidemiology of PTSD in a national cohort of Vietnam veterans", *Journal of Clinical Psychology*, 43, 6-17.

Carr, V.J., Lewin, T.J., Webster, R.A., Hazell, P.L., Kenardy, J.A., ve Carter, G.L. (1995) "Psychosocial sequelae of the 1989 Newcastle earthquake: I. Community disaster experiences and psychological morbidity 6 months post-disaster", *Psychological Medicine*, 25, 539-555.

Carr, V.J., Lewin, T.J., Webster, R.A., Kenardy, J.A., Hazell, P.L., Carter, G.L., ve Williamson, M. (1997) "Psychosocial sequelae of the 1989 Newcastle earthquake: III. Role of vulnerability factors in post-disaster morbidity", *Psychological Medicine*, 27, 179-190.

De La Fuente, R. (1990) "The mental health consequences of the 1985 earthquakes in Mexico", *International Journal of Mental Health*, 19, 21-29.

Foa, E.B., Zinbarg, R., ve Rothbaum, B.O. (1992) "Uncontrollability and unpredictability in posttraumatic stress disorder", *Psychological Bulletin*, 218-238.

Foa, E.B., ve Kozak, M.J. (1986) "Emotional processing of fear: Exposure to corrective information", *Psychological Bulletin*, 99, 20-35.

Goenjian, A.K., Najarian, L.M., Pynoos, R.S., Steinberg, A.M., Manoukian, G., Tavosian, A., ve Fairbanks, L.A. (1994) "Posttraumatic stress disorder in elderly and younger adults after the 1988 earthquake in Armenia", *American Journal of Psychiatry*, 151, 895-901.

Green, B.L., Grace, M.C., Lindy, J.D., Titchener, J.L., ve Lindy, J.G. (1983) "Levels of functional impairment following a civilian disaster: The Beverly Hills supper club fire", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 51, 573-580.

Green, B.L.(1994) "Psychosocial research in traumatic stress: An update", *Journal of Traumatic Stress*, 7, 341-362.

Helzer, J.E., Robins, L.N., ve McEvoy, L. (1987) "Posttraumatic stress disorder in the general population: Findings of the Epidemiologic Catchment Area Survey", *New England Journal of Medicine*, 317, 1630-1634.

Janoff-Bulman, R. (1992) *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*. The Free Press.

Kessler, R.C., Sonnwga, A., Bromet, E., vd. (1995) "Posttraumatic stress disorder in the National Comorbidity Survey", *Archives of General Psychiatry*, 52, 1048-1060.

Kushner, M.G., Riggs, D.S., Foa, E.B., ve Miller, S.M. (1992) "Perceived controllability and the development posttraumatic stress disorder in crime victims", *Behavior Research and Therapy*, 31, 1, 105-110.

Lazarus, R.S. (1984) "On the primacy of cognition", *American Psychologist*, 39, 124-129.

Madakasira, S. ve O'Brien, K.F. (1987) "Acute posttraumatic stress disorder in victims of a natural disaster", *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 175, 286-290.

Maercker, A., ve Schutzwohl, M. (1997) "Long-term effects of political imprisonment: A group comparison study", *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 32, 435-442.

Marks, I.M., Lovell, K., Noshirvani, H., Livanou, M., ve Trasher, S. (1998) "Treatment of posttraumatic stress disorder by exposure and/or cognitive restructuring: A controlled study", *Archives of General Psychiatry*.

McFarlane, A.C. (1989) "The aetiology of post-traumatic morbidity: Predisposing, precipitating and perpetuating factors", *British Journal of Psychiatry*,154, 221-228.

Mollica, R., McInnes, K., Pham, T., Fawzi, M.C.S., Murphy, E., ve Lin, L. (1998) "The dose-effect relationships between torture and psychiatric symptoms in Vietnamese ex-political detainees and a comparison group", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 186, 543-553.

Norris, F.H. (1992) "Epidemiology of trauma: Frequency and impact of different potentially traumatic events on different demografic groups", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60, 409-418.

Rescorla, R.A. (1988) "Pavlonian conditioning: It's not what you think it is", *American Psychologist*, 43, 3, 151, 160.

Resnick, H.S., Kilpatrick, D.G., Dansky, B.S., vd.(1993) "Prevalence of civilian trauma and posttraumatic stress disorder in a representative national sample of women", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 61, 984-991.

Rothbaum, B.O., Foa, E.B., Riggs, D.S., Murdock, T., Walsh, W. (1992) "A prospective examination of posttraumatic stress disorder in rape victims", *Journal of Traumatic Stress*, 5, 455-475.

Rubonis, A.V., ve Bickman, L. (1991) "Psychological impairment in the wake of disaster: The disaster psychopathology relationship", *Psychological Bulletin*, 109, 384-399.

Stein, M.B., Walker, J.R., Hazen, A.L., vd.(1997) "Full and partial posttraumatic stress disorder: Findings from a community survey", *American Journal of Psychiatry*, 154, 1114-1119.

Snow, R.B., Stellman, J.M., Stellman, S.D., vd. (1988) "Posttraumatic stress disorder among American Legionnaires in relation to combat experience in Vietnam: Associated and contributory factors", *Environmental Research*, 47, 175-192.

Shore, J.H., Tatum, E., ve Vollmer, W.M.. (1986) "Psychiatric reactions to disaster: the mount St. Helens experience", *American Journal of Psychiatry*,143, 590-595.

Steinglass, P., ve Gerrity, E. (1990) "Natural disasters and posttraumatic stress disorder: Short-term versus long-term recovery in two disaster affected communities", *Journal of Applied Social Psychology*, 20, 1746-1765.

Wang, X., Gao, L., Shinfuku, N., Zhang, H., Zhao, C., Shen, Y. (2000) "Longitudinal study of earthquake related PTSD in a randomly selected community sample in North China", *American Journal of Psychiatry*, 157, 1260-1266.

Wilson, G.T., ve O'Leary, K.D. (1980) Principles of Behavior Therapy, Prentice-Hall, Inc., New Jersey.

Deprem ve travma

*Sedat Işıklı**

"O ânı en ince ayrıntılarına kadar hatırlayabiliyorum... hiç unutulmayacak küçük an... Sadece bir kaç saniye. Deprem 45 saniye sürmüştü ama bana sadece bir-iki saniye geldi... Hatırlayabildiklerim, çok büyük bir gürültü, evin içinde her yere düşen eşya sesleri, tam karşımdaki dolabın bir an sallantıdan araladığım gözlerimden bana doğru gelip gittiğini görmem, vücudumun tüm organlarında ve beynimin tüm hücrelerine kadar hissettiğim ÖLÜM..."

(1999 Marmara Depremini yaşamış 17 yaşındaki bir kızın anlatımından)

Giriş

Marmara Bölgesi 17 Ağustos 1999 tarihinde saat 3.05'te merkez üssü Gölcük ve büyüklüğü Rihter Ölçeğine göre 7.4 olan yersarsılmasına 45 saniye maruz kaldı. Yaklaşık 2 milyon insanın doğrudan etkilendiği, resmî rakamlara göre 20 binin üzerinde insanın yaşamını yitirdiği ve binlercesinin sakat yüzbinlercesinin evsiz barksız kaldığı, psiko-sosyal ve ekonomik etkilerinin günümüzde bile devam ettiği bu doğal afet, yüzyılın felaketi olarak tarihe geçti. 17 Ağustos depreminin şiddeti, etkilediği bölgenin büyüklüğü, yarattığı yıkım ve kayıplar, uzun süre devam eden artçı depremler, geciken kurtarma çalışmaları, yerine getirilemeyen vaadler, depremzedelerin karşılaştığı barınma gibi sorunlar bu felaketin etkisini önceden karşılaşılan benzer felaketlerin etkisinin çok üstüne çıkarmıştır.

Gündelik yaşam pratiğinde benzer felaketler ve travmalar yaşanmakta ancak birçoğu kamusal dikkati çekmemektedir. Günümüzde iletişim ağının genişlemesiyle her zamankinden daha fazla ve sadece kendi yaşam alanımızdaki doğal felaketlerden ve insan kaynaklı travmalardan değil, dünyanın diğer ucundaki benzer olaylardan da haberdar olabiliyoruz. Savaş, işkence, tecavüz, trafik kazası, rehin alma, nükleer kaza gibi insan kaynaklı felaketler modern politik dünyanın önemli bileşenlerindendir. Çok az kişinin mağdur olduğu durumlarda bile travmatik olayların genel ruh sağlığı, ulusal ve sosyal dengeler üzerinde yaygın ve uzun süreli olumsuz etkileri olabilmektedir.

İnsanın felaket karşısında yaşadığı kaos gelişigüzel değildir. Tersine, travmatik yaşantılar ve felaketler insan yaşamını derinden etkileyen oldukça karmaşık

(*) ODTÜ Sağlık ve Rehberlik Merkezi.

duygu, düşünce ve davranış örüntüleri ortaya çıkarmaktadır. Birçok insan için bu duygular, düşünceler ve davranışlar geçici olabilmektedir. Ancak bir kısmı için olumsuz etkiler travmatik olaydan çok sonra bile devam etmekte; geçmiş travmanın birer hatırlatıcısı olan yeni deneyimler karşısında birey travmatik olayı hatırlamakta; bunun sonucunda da gündelik yaşamını, kişilerarası ilişkilerini ve yaşam kalitesini olumsuz yönde etkileyen örüntüler tekrar ortaya çıkmaktadır. Müdahale edilmediği takdirde, bu kişiler için travmanın olumsuz etkileri yaşamları boyunca devam edebilmektedir.

Travmalar ve felaketler her yıl milyonlarca insanın hayatını olumsuz yönde etkilemektedir. Mağdurlar, mağdur yakınları ve arkadaşları, yardım ekiplerindeki insanlar hatta felakete doğrudan maruz kalmayan sadece iletişim araçlarından takip eden insanlar bile durumdan olumsuz etkilenebilmektedir. Son yıllarda yaşanan felaketler sonucu ölüm oranlarında belirgin bir artış gözlenmektedir (Ursano, Fullerton ve McCaughey, 1994). Örneğin, 1960'lı yıllarda deprem sonucu ölüm oranları olay başına ortalama 750 iken bu sayı 1970'li yıllarda 4871 gibi inanılmaz bir sayıya ulaşmıştır. Bu artış nüfus yoğunluğuna ve şehirleşme hızına bağlanmış olsa da gelişmekte olan ülkelerle kıyaslandığında az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerde, bu ülkelerde nüfus yoğunluğu kontrol edilmiş olsa bile, depremin yıkıcı etkilerinin çok daha fazla olduğu rapor edilmektedir (Guha-Sapir, 1989).

Bireylerin travmatik yaşantılara gösterdiği psikolojik tepkiler çok değişik biçimlerde ortaya çıkabilir. Travmanın doğası ile bireyin geçmiş yaşantısı, halihazırdaki durumu ve gelecekteki beklentileri, biyolojik yatkınlığı ve sosyal bağlamı arasındaki karmaşık etkileşim travmatik yaşantıya atfedilen anlamı ortaya çıkarır (Ursano, Kao ve Fullerton, 1992). Travmatik yaşantıya atfedilen anlam sadece erken dönemdeki yaşantıyı değil aynı zamanda bu durumla nasıl başedileceğini ve yaşamın yeniden nasıl kurulacağını da etkiler. Genel olarak, travmaya maruz kalan insanların çoğu, kısa bir süre içinde travmanın olumsuz etkilerinden sıyrılmakta ve uzun süreli olumsuz etkiler göstermeden yaşam dengelerini yeniden kurabilmektedir. Felaketlerin ve travmatik yaşantıların uzun süreli etkileriyle ilgili literatürün gözden geçirildiği bir çalışmada (Yılmaz, 1999) bu olaylara maruz kalan insanların ortalama %10 ile %20'sinin, gündelik yaşamlarını idame edemeyecek düzeyde olumsuz yönde etkilendikleri bildirilmiştir.

Bireylerin yanısıra toplumlar da travmatik yaşantılardan ve felaketlerden tahrip olabilmektedir. Modern dünyada her türlü bilgi kendi coğrafik sınırlarının çok ötesine yayılabilmektedir. Hızlı ulaşım ve iletişim küresel köy kavramını bir gerçek haline getirmekte; dünyanın herhangi bir yerindeki felaket doğrudan maruz kalan insanların çok ötesinde kitleleri olumsuz etkileyebilmektedir. Yıllarca önce bir Filistinlinin İsrail askerleri tarafından taşla kolunun kırılması ve sonrasında dövülerek öldürülmesiyle ilgili televizyon görüntüleri; Halepçe'de, 1988'de Baas Rejimi tarafından sadece 5 dakika gibi kısa bir süre

içinde 5 bin insanın kimyasal silahlarla öldürülmesine ilişkin fotoğraflar; ülkemizde yaşanan deprem felaketlerinden sonra basın-yayın organları tarafından tamamen haber amaçlı kullanılan görüntüler (en çok bilineni, henüz yaşamakta olan genç bir kızın göçük altında ölen annesinin yanıbaşında kurtarılmayı beklediği âna ilişkin görüntüler); dünyadaki herkes tarafından (belki de en çok Amerikalılar tarafından) kabul görecek bir varsayımla en güvenli yerlerden biri olan New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne iki yolcu uçağının ölüm dalışı yaptığı âna ilişkin görüntüler, en iyimser tahminle, belki de kendimizi en güvende hissettiğimiz dünyaya ve dünya içinde bir varlık olarak insana ilişkin örtük varsayımlarımızı/inançlarımızı (örn., dünya güvenli bir yerdir, insan güvenilirdir, ben ve sevdiklerim güvende, gibi) alt üst etmeye yetti. Artık üzerinde yaşadığımız topraklar, evimiz, işyerimiz, sadece New York'ta ya da Gölcük'te yaşayanlar için değil, dünyanın birçok yerindeki insanlar için güvenli bir yer olmaktan çıkmıştır. Travmatik yaşantılar dünyaya, insana ve kendimize ilişkin örtük varsayımlarımızın sarsılması derecesinde olumsuz etkiler yaratabilmektedir. Bilginin paylaşımı travmatik yaşantıların ve felaketlerin paylaşımı haline gelebilmektedir.

Toplumların herhangi bir afete karşı hareket planı ve bununla başaçıkma stratejileri o toplumun yerel ve ulusal yönetimlerinin ve kurtarma ekiplerinin temel odak noktası olmalıdır. Eğer afet planları travmatik yaşantıların psikolojik etkilerini göz önüne almıyorsa sonuçlar tüm olası yardımları, bu yardımı götürecek kurtarma ekiplerini ve tabii ki mağdurları güç koşullar altında bırakabilir. Felaketlerin psikolojik sonuçları, eğer önceden kestirilemez ve müdahale edilmezse, kısa bir süre içinde tüm tıbbi ve sosyal rehabilitasyon kaynaklarını işlemez duruma getirebilir.

Travmatik yaşantıların ve felaketlerin tanımı

Travmanın doğası, birey ve gruplar üzerindeki etkisi ve bireylerin bu duruma gösterdikleri tepkiler travmatik yaşantıyı belirler. Genel olarak, travmatik durumlar tehlikeli, başedilemez ve beklenmedik bir zamanda ortaya çıkan yaşantılardır (Figley, 1985). Aniden ortaya çıkan bu yaşantılar bireyde yoğun kaygı, korku ve kaçınma davranışı ortaya çıkarır. Bu yaşantılar tek bir bireyi etkileyebileceği gibi tüm bir toplumu da etkileyebilir. Kısaca, travmatik yaşantılar, kişinin gerçek bir ölüm, ölüm tehdidi, ağır bir yaralanma, kendisinin ya da bir başkasının fizik bütünlüğüne tehdit olayını yaşaması; böyle bir olaya tanık olması ya da bir yakının beklenmedik ölümünü, şiddete maruz kaldığını öğrenmesi gibi yaşantılardır (APA, 1994). Bu tür yaşantılar bireyin başa çıkma becerilerini aşan ve kişiyi kontrolünü kaybetme, ölme gibi korkularla başbaşa bırakan psikolojik travmalara yol açar; bireye, duygusal, zihinsel ve fiziksel yük bindirir. Durumun travmatik olmasını belirleyen en önemli etken kişinin ma-

ruz kaldığı duruma ilişkin öznel yaşantılarıdır. Felaketler ise, tanım gereği, hem travmatik yaşantılardır hem de toplumsal kaynakları işlemez hale getiren, sonuçta, hem bireyin hem de toplumun başa çıkma yetilerini tehdit eden durumlardır.

Felaketler hem doğal hem de insan kaynaklı olabilir. Deprem, sel, çığ düşmesi ve kasırga doğal felaketlerdir. Savaş, işkence, tecavüz, bombalama, yerinden edilme, trafik kazaları gibi durumlar da insan kaynaklı felaketlerdir. İnsanın travmatik durumlara gösterdiği tepkiler travmanın doğasına bağlı olarak değişmektedir. Bu tür yaşantıların etkisi birkaç saniye, saat ya da günlerce sürebilir. Travmatik bir durumun yarattığı tahribat bu olayın çocukluk döneminde yaşanmasına, insan kaynaklı olmasına ve uzun süre devam etmesine bağlı olarak çok fazla olmaktadır; olumsuz etkileri yaşam boyu devam edebilmektedir. Travmatik yaşantılar birey ve toplum üzerinde fiziksel, psikolojik ve sosyal açılardan olumsuz etkiler yaratabilmektedir.

Travmatik bir yaşantı olarak deprem ve ruh sağlığı

İçsel dünyamızın en temelinde dış dünyaya yönelik uyumumuzu temsil eden kendimize, ötekine ve dünyaya ilişkin örtük varsayımlarımız/inançlarımız vardır (Janoff-Bulman, 1992). Elbette bu temel varsayımlarımız bilimsel çalışmalara ve gözlemlere öncülük eden kuramlardan daha özneldir; ancak, gündelik yaşam pratiğimizdeki duygularımıza ve bilişlerimize hizmet eden bir rehber olarak daha az önemli değildir. Temel varsayımlar temel kurultulara öncülük eder; böylece birey herhangi bir zaman ya da mekânda dış dünyaya yönelik bir duruşa sahip olabilmektedir. Çok az sayıda araştırmacı bireyin kendine ve dünyaya yönelik temel varsayımları ile ilgili araştırma yapmıştır. Bowlby'ye göre (1973) bireyler bilişsel temsiller aracılığıyla hem kendilerini hem de dünyayı yapılandırırlar; bu yapılar olayların algılanmasında, eylem planlarının yapılandırılmasında ve geleceğin kestirilmesinde kullanılır. Marris (1975) "anlamın yapıları" adını verdiği, yaşamı anlamlı kılmakta yardımcı olan ve karşılaşılan her türlü duruma uygulanabilecek temel prensiplerden söz etmektedir. Benzer bir biçimde, Epstein'a göre (1984) bireyler hem kendilik (self) hem de dünya bilgisi içeren ve dış gerçekliğe ilişkin bir bireysel kuram geliştirirler. Bu bireysel kuram bilinç yüzeyinde tezahür etmez; tersine, bireyin davranışlarını yönlendiren ve kişisel yaşantılarını otomatik olarak yapılandıran, bilinç öncesi çalışan kavramsal bir sistemdir. Farklı biçimlerde tanımlansa da söz edilen yapıyla ilgili genel bir mutabakat vardır. Sözü edilen kavramsal sistem, kendimize, ötekine ve dünyaya ilişkin, zaman içinde gelişen beklentilerimizi yapılandırmaktadır. Bu sistem, yaşamda etkin bir biçimde fonksiyon göstermemizi sağlayan ve dış dünya ile etkileşimimizde bize rehberlik eden içsel temsiller ya da sayıltılar bütünü olarak görülebilir. Bu sayıltılar kendimize, dış dünyaya ve

her ikisinin etkileşimine ilişkin inançlardır. Genel olarak insanın sahip olduğu üç temel sayıltı şunlardır: dünya güvenli bir yerdir, yaşam anlamlıdır, ben değerli bir insanım (Janoff-Bulman, 1992). Örtük bir biçimde, dünya güvenli bir yer olarak algılanır; yaşam belirli bir anlama sahiptir; kendilik (self) değerlidir.

Gündelik yaşam pratiğinde temel sayıltılar bilinç yüzeyine pek sık gelmezler; doğru olup olmadıkları konusunda belirli bir değerlendirmeye tâbi tutulmazlar. Kuhn (1962) bilimsel paradigmaların üzerine eklenebilecek herhangi bir kuram olmadığı durumlardan söz etmektedir. Kuhn, çoğunlukla üretilen bilimsel bilginin, bazen düzensiz bilgi parçacıkları bile olsa, yerleşik paradigmanın içinde eritilebileceğini iddia eder. Ancak, bazen bilim adamları baskın paradigmalarını ya da bilimsel kuramlarını yerleşik olandan çok farklı bir biçimde yeniden ayarlamak durumundadırlar. Kısaca, bazı zamanlarda düzensiz olan bilginin hesaba katılacağı yeni paradigmalara ihtiyaç vardır. Sonuçta, bilim dünyasında, "bilimsel devrim" olarak nitelendirilebilecek aşırı kriz durumlarının yaşandığı zamanlar olabilir. Benzer bir biçimde, yoğun psikolojik kriz sırasında, kişinin sahip olduğu temel varsayımın ciddi bir biçimde sorgulandığı zamanlar olabilir. Bu durum, travmanın ortaya çıktığı andır. Temel sayıltılara ters düşen ve dış dünyadan gelen yeni bilgiler, varolan sayıltılar içine oturtulamıyordur; temel sayıltılar saldırıya uğramıştır. İki olası durum söz konusudur: varolan sayıltılar yeni gelen bilginin içine oturtulabileceği bir biçimde yeniden düzenlenir ya da gelen bilgi çarpıtılarak temel sayıltıların içinde özümsenir. Bazı olaylar var ki, günlük yaşamın bir parçası olduğu için, kolaylıkla anlaşılır, bilgi-işleme sürecine girer ve çözümlenir. Bazı yaşantılar var ki, onlar zihnin gündelik repertuvarında bulunmaz. Birey temel sayıltılarına da ters düşen bu tür yaşantılarla (örn., deprem, işkence, tecavüz, gibi) bunları anlamakta, özümsemekte güçlük çeker. Bu yaşantıların başı ve sonu yoktur; parça parça gelen bilgilerdir. Örneğin, dünyanın güvenilir olduğunu düşünen bir kadın gecenin belli bir saatinde tek başına karanlık bir sokaktan geçerken tecavüze uğruyor. Onun temel sayıltılarına göre dünya güvenilir bir yerdir; insanlar haketmediği zaman kötü şeylerle karşılaşmazlar. Bu kişi, sabah uyandığı zaman iki türlü düşünebilir: Birincisi, dünyaya ilişkin şimdiye kadar sahip olduğu bütün bilgilerin yanlış olduğunu düşünmek; "aslında dünya güvenilir bir yer değilmiş. İnsanların başına haketmedikleri zaman da kötü şeyler gelebilir" demek. Böyle düşünmeye başlamak, o güne kadar dünyaya ilişkin sahip olduğu bütün bilgilerin, oluşturduğu bütün kalıpların dışında olduğu için kişiye rahatsızlık verecektir; dünyayı tehlikeli olarak algılarsa, dünyanın içinde yerini bulması çok zor olur. İkinci olasılık, birey bilgiyi bütünüyle değiştirmek yerine, bilgiyi çarpıtarak, eski bilgilerin içine oturtur. Sonuçta şöyle düşünmeye başlayabilir: "Belki de dünya hâlâ güvenilir bir yer ama ben yanlış zamanda yanlış yerde yanlış bir elbiseyle geçtim. Yani, gecenin karanlığında oradan geçmemeliydim, üzerimde mini etek olmamalıydı, tek olmamalıydım." Kişi, giderek bilgiyi çar-

pıtır, kendi senaryosunu oluşturur, böylece, dünyaya ilişkin eski düşünce sistemini devam ettirir. Bilgiyi çarpıtmak, yanlış algılamak, günlük yaşam deneyimlerinin içine bu bilginin oturtulamaması sonucunda bu bilginin kişiyi rahatsız etmesi, yani travmatik bir olaya dönüşmesi, söz konusudur.

Deprem ve bunun yarattığı yıkım insanların günlük deneyimlerinin çok ötesindedir. Depremin önceden kestirilemez olması ve o anda yaşanan çaresizlik hissi, kişilerin üzerindeki etkisini daha da artırmaktadır. Deprem en çok korku yaratan felaketlerin başında gelir (McGaughey, Hoffman ve Llewellyn, 1994). Beklenmedik bir zamanda hiçbir ön belirti vermeksizin oluşur; bilimsel yöntemler bile depremin oluş zamanını kestirmekte yetersizdir. Diğer doğal felaketlerin tersine depremin yıkıcı gücü birkaç saniye içinde ortaya çıkar; bundan kaçmak neredeyse imkansızdır. Depremin ortaya çıkışını kontrol edebilecek hiçbir güç yoktur; gerektiği yerde ve zamanda ortaya çıkar. Depremin nedenleri değil ancak sonuçları gözlenebilir. Deprem sırasında güvenli hiçbir yer yoktur. İnsanoğlunun belki de en güvendiği yer sarsılmakta; binalar hareket etmekte ve çökmekte; yüzlerce insan hayatını kaybetmektedir. Derin bir çaresizlik ve korku duygusu hakim olur. Anaşoktan sonra artçışoklar devam eder; her defasında yoğun psikolojik tepkiler tekrar ortaya çıkmaktadır. Artçışoklar, yeniden düzelmeye ve rahatlamaya engel olur. Depremlerin neden olduğu birçok psikolojik sorun vardır. Bu sorunlardan herbiri tek başına ele alındığında bile ciddi psikolojik stresler yaratmaktadır. Depremin yıkıcı olmasının esas nedeni bütün bu sorunların birarada ortaya çıkmasındadır.

Ursano ve arkadaşlarının aktardığına göre (1999), böyle bir travmaya cevap dört dönem içerir. *Birinci dönem*, felaketin hemen sonrasıdır. Bu dönemde inanmamayı, korku ve donup kalmayı içeren güçlü duygular vardır. İnsanlar birbirine yardım etmeye çalışır, kurtarma personeli, aile ve komşular en çok kullanılan destek sistemleridir. *İkinci dönem*, olaydan sonraki ikinci hafta başlar ve birkaç ay sürebilir. Bu dönemde tekrar inşa çalışmaları başlar; felakete uğrayan topluluğa dışarıdan yardımlar gelir. Bu uyum döneminde inkar ile rahatsız edici belirtiler birbirini izler. Uyum döneminin başında rahatsız edici belirtiler, son kısmında ise inkar daha belirgindir. Bu dönemde bulantı, yorgunluk, kızgınlık, ilgisizlik gibi belirtilerle doktorlara başvuru sıklaşır. *Üçüncü dönem*, bir yıla kadar devam eder, burada verilen sözlerin tutulmamasını izleyen hayal kırıklığı baskındır. Felakete uğrayan topluluğun birlik duygusu azalır ve bireysel sorunlar öne çıkmaya başlar. *Son dönem* olan yeniden yapılanma ise yıllar sürebilir. Bireyler tekrar yaşamlarını düzene koyarlar. Bu belirtilerden kurtulmak için başlangıçtaki yakınmaların olayın tekrar değerlendirilmesiyle çözülmesi, anlamlandırılması ve yeni bir benlik kavramıyla bütünleştirilmesi gerekir.

Depremler ve diğer doğal felaketler gibi insan kaynaklı travmatik olaylar da insanlarda benzer psikolojik tepkilere yol açabilmektedir. Ortaya çıkan psikolojik belirtilerden kişinin işlevlerini bozacak kadar şiddetli olanlar ilk bir ay

için Akut Stres Bozukluğu, bir aydan sonraki dönem için de Travma Sonrası Stres Bozukluğu olarak adlandırılır (APA, 1994). Travmatik bir olaya maruz kalmış pek çok bireyde benzer belirtiler özellikle ilk bir ay içerisinde ortaya çıkabilir. Bu belirtiler, anormal bir durum karşısında gösterilen normal tepkiler olarak tanımlanmalıdır. Erken dönemde depremzedeler olanların şoku içerisindedirler. Korku, kaygı, suçluluk, öfke, gerginlik ve umutsuzluk bu dönemin en belirgin duygularıdır. Depremzedeler yapmaları gerekenleri yapmadıklarını düşünerek kendilerini suçlayabilirler. Normal yaşam düzeninin bozulması ile birlikte sinirlilik, artçı depremlerin yarattığı kaygı ve güvensizlik duygularını yaşarlar. Davranışsal olarak depremzedelerde aşırı bir uyarılma durumu, uyku sorunları, iştahta değişiklikler, konuşma bozuklukları, alkol ve ilaç kullanımında artış, belli uyaranlardan kaçınma gibi davranışlar gözlenir. Bilişsel olarak bellek ve dikkat ile ilgili sorunlar, afet ile ilgili yinelenen düşünceler ve hayaller gibi sorunlar gözlenir. Afet yörelerinde çalışan yardım ekibi ve çeşitli sivil toplum örgütü gönüllülerinde de psikolojik tepkilere rastlanır ve onlara da psikolojik destek verilmesi çok önemlidir (Jenkins, 1997). Ankara'da Sivil Savunma Teşkilatı, Kurtarma ve Enkaz Kaldırma görevlileri ile yapılan bir seminerde, görev sırasında ve sonrasında hiçbir psikolojik destek almadıkları ortaya çıkmıştır (Karancı, 1999). Seminer verildiği sırada son görevlerinden (Dinar Depremi) döneli sekiz ay gibi bir zaman geçmiş olmasına rağmen, uyku sorunları (kabuslar, afet ile ilgili rüyalar, ölüleri görmek gibi), cesetlerin kendi yakınları ile özdeşleştirilmeleri, sinirlilik, saldırganlık, kaygı, aşırı geçimsizlik, korku (enkaz altında kalma, ölüm korkusu, titreşimlere hassasiyet), gelecek endişesi (bana bir şey olursa eşim ve çocuklarım ne olacak), unutkanlık, afet ile ilgili yineleyen düşünceler, duygular ve hayaller (kadının sesi kulağımdan gitmiyor; çocuk cesedi gözlerimin önünden gitmiyor; arkadaşlarda, kendimde ve eşyalarda ceset kokusu, gibi), üzüntü ve moral bozukluğu (canlı olarak çıkarılamayan yaralılar ve afetzedeler için üzüntü) gibi belirtiler gözlenmiştir.

Depremden hemen sonra ortaya çıkan stres tepkilerinin uzamasıyla beliren tablo Travma Sonrası Stres Bozukluğu (TSSB) olarak adlandırılır ve yıllarca sürebilecek çok daha ciddi bir durumu teşkil eder. Bu durumda deprem olayının çeşitli yollarla tekrardan yaşanması (elde olmadan tekrarlanan anılar, düşünceler, hayaller ve rüyalar; deprem sanki yeniden oluyormuş gibi hissetme veya davranma; depremi hatırlatan olay veya durumlarla karşılaşınca duyulan yoğun psikolojik sıkıntı), depreme eşlik etmiş olan çeşitli uyaranlardan sürekli kaçınma (deprem hakkında konuşmaktan kaçınma, deprem ile ilgili görünen etkinliklerden kaçınma gibi) genel tepki düzeyinde azalma (insanlardan uzaklaşma, ilgi kaybı, duygulanımda kısıtlılık gibi) ve aşırı uyarılmışlık belirtileri (uykuya dalmada veya uykuyu sürdürmede güçlük, öfke ve sinirlilik, dikkati toplayamama, aşırı hareketlilik gibi) gözlenir (Taylor, Kuch, Koch, Crockett, ve Passey, 1998). Deprem sonrası verilecek psikolojik destek ve normalleştir-

me hizmetleri bu anlamda önleyici hizmetlerdir ve daha ciddi sorunların ortaya çıkma olasılığını azaltır. Ancak deprem öncesi ruh sağlığı, kişilik özellikleri ve depremde yaşanan travmanın derinliği ile bağlı olarak deprem sonrası TSSB'nin bir kısım depremzededede ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu alanda yapılan çalışmalar bunun %10-%15 arasında olduğuna işaret etmektedir (Rubonis ve Bickman, 1991). Önemli olan deprem sonrası ortaya çıkan ve depremzedelerde yaygın olarak görülen psikolojik tepkilerle bu tablonun karıştırılmaması, daha şiddetli ve kalıcı tepki gösteren depremzedelerin profesyonel hizmet için yönlendirilebilmeleridir.

Sonuç

Depremler, seller ve toprak kaymaları gibi doğa olaylarıdır ve oluşumları felaketlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Ancak, doğa olayları tek başlarına felaket değillerdir; felaket haline gelmeleri doğal ve/veya yapılandırılmış çevre ve sosyal yapı/sistem/aktörler arasında olan karşılıklı etkileşim ile şekillendirilir (Karancı, 1999). Örneğin, Marmara depreminin ulaştığı boyutlarda, meydana gelen fay kırılmasının önemli bir rolü olmakla beraber tarım arazilerinin sanayi için kullanılması ve bölgedeki işgücü talebinden dolayı yoğun göç ve nüfus artışı da çok önemli rol oynamıştır. Bu artış konut ihtiyacını körüklemiş böylece depreme dayanıksız yapılaşmaya yol açmıştır. Depremler sadece bireyleri ve grupları değil tüm bir ülkeyi derinden etkileyebilecek güçte oluşumlardır. Depremin yarattığı tahribatla uğraşmak her aşamada çok güç olabilir. Deprem öncesi süreçte bu tür bir riski yok sayan politikaların olması yerel ve genel yönetimleri etkin önleme ve kurtarma çalışması yapmaktan alıkoyar. Bu tür felaketlere yaklaşımda bir sürekliliğin olması ve afet yönetiminin tüm aşamalarında (öncesi, sırası ve sonrası) çokdisiplinli çalışmaların yürütülmesi gerektiği açıktır. Depremlerin bireyleri ve toplumları nasıl etkilediğine ilişkin temel kavramların anlaşılması afet yönetiminde çok önemlidir. Bireysel hazırlıkların yanısıra, yerel ve genel yönetimlerin ve sivil toplum örgütlerinin felaketlerle ilgili afet planlarının olması kaçınılmazdır. Bu çalışmalar, felakete uğramış bireylerin ve yardım ekiplerinin yaşayabilecekleri sosyal, ekonomik ve psikolojik sorunların neler olabileceğini öngörmeli ve bunları önlemeye yönelik programlar içermelidir.

KAYNAKÇA

American Psychiatric Association. (1994) *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4. basım., Washington DC.

Bowlby, J. (1973) *Attachment and Loss, vol. 2: Separation*, Basic Books, New York.

Epstein, S. (1984) "Controversial issues in emotion theory", P. Shaver (der.). *Review of Personality and Social Psychology: Emotions, Relationships and Health* içinde, Sage, California.

Figley, C. R. (1985) *Trauma and Its Wake: Traumatic Stress Theory, Research and Intervention*, Brunner/Mazel, New York.

Guha-Sapir, D. (1989) "Rapid assessment of health needs in mass emergencies: Review of current concepts and methods", *World Health Statistics Annual*, 43, 171-181.

Janoff-Bulman, R. (1992) *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, The Free Press, New York.

Jenkins, S. R. (1997) "Coping and social support among emergency dispatchers: Hurricane Andrew", *Journal of Social Behavior and Personality*, 12, 201-216.

Karancı, N. A. (1999) "Depremlerin psiko-sosyal boyutları: Erzincan, Dinar ve 17 Ağustos 1999 Marmara depremleri", *Türk Psikoloji Bülteni*, 14, 65-70.

Karancı, N. A. (1999) "Marmara ve Düzce depremlerinden öğrendiklerimiz", *Türk Psikoloji Bülteni*, 15, 41-45.

Karancı, N. A., ve Rüstemli, A. (1995) "Psychological consequences of the 1992 Erzincan (Turkey) earthquake", *Disasters*, 19(1), 8-18.

Kuhn, T. S. (1962) *The Structure of the Scientific Revolutions*, University Press, Chicago.

Marris, P. (1975) *Loss and Change*, Anchor/Doubleday, New York.

McGaughey, B. G., Hoffman, K. J. ve Llewellyn, C. H. (1994) "The human experience of earthquake", Ursano R. J. (der.). *Individual and Community Responses Trauma and Disaster: The Structure of Human Caos* içinde, Cambridge University Press, GB.

Rubonis, A.V., ve Bickman, L. (1991) "Psychological impairment in the wake of disaster: The disaster psychopathology relationship", *Psychological Bulletin*, 109, 384-399.

Taylor, S., Kuch, K., Koch, W. J., Crockett, D. J. ve Passey, G. (1998) "The structure of posttraumatic stress symptoms", *Journal of Abnormal Psychology*, 107, 154-160.

Ursano, R. J., Fullerton, C. S., ve McCaughey, B. G. (1994) "Trauma and disaster", Ursano R. J. (der.). *Individual and Community Responses Trauma and Disaster: The Structure of Human Caos* içinde, Cambrige University Press, GB.

Ursano, R. J., Fullerton, C.S. ve Norwood, A. E. (1999) *Psychiatric Dimensions of Disaster: Patient Care, Community Consultation, and Preventive Medicine*, APA Online, Practice of Psychiatry.

Ursano, R. J., Kao, T. ve Fullerton, C. S. (1992) "PTSD and meaning: Structuring human caos", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 180, 756-9.

Yılmaz, B. (1999) "Travma sonrası stres bozukluğu", *Türk Psikoloji Yazıları*, 3(2), 79-98.

Bir bağlantı koparma aracı olarak Türkiye'de cep telefonu: Kriz, göç ve aidiyet

*F. Asuman Suner**

> [Teknoloji insanları] nesnelerin amansız ve denebilirse tarih dışı taleplerine bağımlı kılıyor.
>
> Theodor W. Adorno

Bu makale TÜBİTAK-BİLTEN tarafından 2000 yazında gerçekleştirilen ve sonuçları Aralık 2000 tarihinde kamuoyuna duyurulan *Bilgi Teknolojileri Kullanım ve Yaygınlık Araştırması-2000*'in (BTYKA-2000)[1] Türkiye'de cep telefonu kullanımına ilişkin bulgularından hareketle yazılmıştır. Makalede amaçlanan söz konusu bulguların ayrıntılı bir çözümlemesini yapmak ve bu bulgulardan hareketle Türkiye'de cep telefonu kullanımının yaygınlığını, boyutlarını ve olası toplumsal sonuçlarını tartışmak olmayacaktır. Bunun yerine makale, araştırma bulgularının genel bir çözümlemesi bağlamında oluşan çağrışımları "aidiyet," "kriz" ve "göç" kavramlarıyla ilişkili olarak tartışmayı amaçlamaktadır.

BTYKA-2000'in en çarpıcı sonuçlarından birisi 1997'ten 2000'e kadar olan üç yıllık sürede Türkiye'de cep telefonu sahiplik oranının gösterdiği dramatik artıştır. Araştırma, 2000 yılı itibariyle Türkiye'deki hanelerin % 50.2'sinin cep

(*) Bilkent Üniversitesi, İletişim ve Tasarım Bölümü.

1 2000 yılında TÜBİTAK-BİLTEN tarafından gerçekleştirilen ve sonuçları Ocak 2001'de kamuoyuna duyurulan Bilgi Teknolojileri Yaygınlık ve Kullanım Araştırması-2000 (BTYKA-2000), Türkiye'de bilgi ve iletişim araçlarının yaygınlığını ve kullanım önceliklerini saptamak üzere yapılmış bir saha araştırmasıdır. Araştırma, Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü tarafından iki aşamalı katmanlı blok örneklemi yöntemiyle hane temelinde belirlenen 6000 hanelik örneklemle gerçekleştirilmiştir. Çerçevesi 20.000 ve daha fazla nüfuslu Türkiye kentsel yerleşim birimleri olan örneklem, Türkiye kentsel alan nüfusunu temsil yeteneğine sahiptir. BTYKA-2000, sorgulama alanları, örneklem büyüklüğü ve örneklemin temsil yeteneği anlamında Türkiye'de bu konuda gerçekleştirilmiş en kapsamlı saha araştırmasıdır. Araştırma sonuçları, 1997 yılında yine TÜBİTAK-BİLTEN tarafından gerçekleştirilen Türkiye Ulusal Enformasyon Altyapısı Anaplanı (TUENA) araştırmasında elde edilen sonuçlarla zamansal karşılaştırma yapmaya elvermektedir. BTYKA-2000, TÜBİTAK-BİLTEN çalışanları ve üniversite öğretim üyelerinden oluşan, benim de içinde yer aldığım, yedi kişilik bir araştırma ekibi tarafından gerçekleştirilmiştir. Araştırma çerçevesi ve bulgularına dair daha fazla bilgi için, bkz. http://www.bilten.metu.edu.tr.

telefonu hizmetine erişebildiğini ortaya koymaktadır.[2] Cep telefonu yaygınlığı bireysel sahiplik temelinde incelendiğinde sahiplik oranının % 23.8 olduğu gözlenmektedir. Hane halkı temelinde elde edilen cep telefonu sahiplik oranı verileri, 1997 yılındaki verilerle karşılaştırıldığında, cep telefonu sahipliğinin % 10.1'den % 50.2'ye yükseldiği gözlenmektedir. Cep telefonu sahipliği üç yılda beş kat artmıştır.

Cep telefonu sahiplik oranının üç yılda göstermiş olduğu dramatik artışa rağmen, Türkiye, diğer ülkelerle karşılaştırıldığında cep telefonu sahipliği anlamında "henüz" çok yüksek denebilecek bir seviyede bulunmamaktadır. 2001 yılında yayınlanan *OECD Communications Outlook* raporu verilerine göre, 1999 yılında OECD'ye üye ülkeler arasında cep telefonu sahiplik oranının en yüksek olduğu ülke her yüz kişiden 65'inin[3] cep telefonu sahibi olduğu Finlandiya'dır. İzlanda (% 62.7), Norveç (% 61.5) ve İsveç (% 57.6), cep telefonu sahiplik oranında başı çeken ülkelerdir. 1999 yılı verileri itibariyle cep telefonu sahiplik oranında OECD üyeleri ortalaması % 32.4 olarak saptanmıştır. Türkiye 1999 yılında % 11.8'lik bireysel sahiplik oranı ile bu ortalamanın hayli gerisinde yer almaktadır. Bu oranın 2001 yılında % 25'in üzerine çıktığı tahmin edilse de, Türkiye'de cep telefonu sahiplik oranı hâlâ OECD ortalamasının altındadır.

Ancak Türkiye'yi cep telefonunun yaygınlığı olgusu bağlamında diğer ülkelerle kıyaslarken "sahiplik oranı" tek başına yeterli veriyi sağlamaz. Sahiplik oranını gayrı safi milli hasıla ile ilişkilendirdiğimizde bu kez çarpıcı sonuçlara ulaşırız. Cep telefonu sahiplik oranının en yüksek seviyede bulunduğu Kuzey Avrupa ve/veya Avrupa Birliği ülkelerinde kişi başına düşen milli gelir ve dolayısıyla alım gücü Türkiye'nin çok üzerindedir. Üstelik bu ülkelerde cep telefonu teknolojisinin ucuz maliyetle yaygınlaşmasını olanaklı kılacak özel koşullar mevcuttur.[4] Türkiye'de cep telefonu sahiplik oranına ilişkin çarpıcı nokta, ara-

2 Cep telefonu sahiplik oranı gelir grubu temelinde önemli farklılıklar göstermektedir. Hane halkı temelinde, en üst gelir grubunda % 79.7 olan sahiplik oranı, en alt gelir grubunda % 28.2'ye iner.

3 *OECD Communications Outlook* raporunda yer alan bireysel sahiplik oranları, toplam ülke nüfusunun cep telefonu abone sayısına bölünmesi sonucunda elde edilmektedir. Ülke nüfusunun içine erişkin olmayan çocukların da dahil olduğu düşünülürse, % 65'lik sahiplik oranı aslında neredeyse her yetişkin başına bir aracın düştüğü bir tablo ortaya koymaktadır.

4 Kuzey Avrupa ülkelerinde cep telefonu sahipliğinin neredeyse her yetişkine bir araç düşecek kadar yaygın olmasının nedeni kablosuz telefon teknolojisinin ilk kez bu bölgede geliştirilmiş olmasıdır. Kuzey Avrupa coğrafyasının ayırdedici özelliği olan ağır kış şartları ve dağınık yerleşim, bu bölgede kablolu telefon teknolojisinin güvenilir ve verimli biçimde işlev görmesine el vermemektedir. Geniş aralıklarla kurulmuş hanelere kablo çekilmesi masraflı ve verimsiz bir uygulamadır. Kabloların soğuk ve yağış nedeniyle kullanım dışı kalacak olması bu teknolojiyi daha da elverişsiz kılar. Bunun sonucunda, Kuzey Avrupa ülkeleri, kendi coğrafi şartlarına daha uyumlu olan analog telsiz telefonlar ve bu teknolojinin artçılı olan sayısal telsiz telefonların geliştirilmesinde dünya lideri olmuştur. Telsiz telefon teknolojisinin küresel anlamda yaygınlaşmasında öncülük eden iki büyük şirket (İsveç kökenli Ericsson ve Finlandiya kökenli Nokia), bu yeni ürünü küresel pazara sokma stratejilerinin parçası olarak, telsiz telefonların kendi ulusal pazarlarında yaygın olarak kullanımını teşvik edici yöntemler izlemişler, araç ve servis ücretlerini bu bölgede oldukça düşük tutmuşlardır. Sonuç olarak, cep telefonlarının Kuzey Avrupa ül-

cın ülkedeki alım gücüyle orantısız biçimde yaygın oluşudur. Buna bir de araç ve servis ücretinin oldukça yüksek olduğu bilgisi eklenince, Türkiye'de cep telefonu sahiplik oranının üç yılda beş kat artmış oluşu açıklanması gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye'de yaygın cep telefonu sahipliğini açıklamak için kullanılabilecek argümanlar genel olarak iki temel çerçeveye oturtulabilir. Bunlardan ilki, cep telefonu kullanımını tüketim toplumu eleştirisi içinde değerlendiren yaklaşımdır.[5] Bu yaklaşım çerçevesinde, cep telefonu sahipliği özde bir çeşit "gösteriş tüketimi" (*conspicious consumption*) olarak ele alınır. Cep telefonu, insanların "gerçek" ihtiyaçlarına değil, yapay ve gösterişe yönelik arzulara cevap veren bir nesnedir. Bu çerçevede, Türk toplumunda cep telefonunun yaygın sahipliği bir tür bilinçsizliğin, ekonomik ve toplumsal gerçeklerden kopukluğun ve tüketim toplumu değerlerine koşulsuz teslimiyetin göstergesidir.

İletişim çalışmaları alanında "kullanım ve doyum sağlama" (*uses and gratifications*) ve "izleyici incelemeleri" (*audience research*) perspektifleriyle koşutluk gösteren ikinci yaklaşım, cep telefonunun yalnızca bir "gösteriş tüketimi nesnesi" olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, aracın günümüzün değişen ekonomik ve toplumsal koşullarında kimi toplumsal grupların yeni ortaya çıkan bir takım özgül ihtiyaç ve beklentilerine karşılık veren işlevsel bir araç olabileceğini savunmaktadır. Örneğin günümüz Türkiyesi'nde ekonomik aktivitenin önemli bölümünün giderek enformelleşmesi sonucu çeşitli sektörlerde freelance çalışmak durumunda kalan insanlar için, cep telefonu ekonomik aktivitenin devamlılığına katkıda bulunan işlevsel bir araç olabilmektedir.[6]

Bu yazı, günümüz Türkiyesi'nde cep telefonunun yaygın kullanımı olgusunu, tüketim toplumu eleştirisi ve kullanım ve doyum sağlama perspektiflerinin dışında, daha geniş çerçeveli bir yaklaşımla ele almayı hedeflemektedir. Yazının tartışmayı amaçladığı temel sorular şöyle sıralanabilir: Cep telefonlarının da içinde olduğu yeni iletişim ve bilgi teknolojileri nasıl bir özne konumu yaratmaktadır? Bu teknolojilerin vaat ettiği hareketlilik (*mobility*) ve özgürlüğün

---

kelerinde neredeyse kişi başına bir araç düşecek derecede yaygın olarak kullanılıyor olmasının sebebi, bu bölgedeki coğrafi şartların yarattığı dayatma ve telsiz telefon üreticisi iki küresel şirketin bölgedeki pazarlama stratejileridir.

5 Cep telefonunun yaygın kullanımını tüketim toplumu eleştirisi çerçevesinde ele alan bir çalışma için, bkz. Erdoğan (2001).

6 Yusuf Ziya Özcan ve Abdullah Koçak (2001), "kullanım ve doyum sağlama yaklaşımı" (*uses and gratifications approach*) çerçevesinde Türkiye'de cep telefonu kullanımının gerisindeki temel güdüleri (*motive*) ve cep telefonu kullanımının sağladığı doyum biçimlerini araştırdıkları çalışmada, cep telefonunun kullanıcılar tarafından öncelikle bir statü sembolü olarak algılanmadığını, cep telefonu kullanımının ardındaki temel güdülerin sosyalleşme/bağlantı kurma, güvende hissetme ve araçsallık olduğunu saptamaktadır. Sirel Karakaş ve Cem Karakaş (2001) cep telefonunun yaygın kullanımını, güven gereksinimi, bir topluluğa ait olma gereksinimi gibi bir dizi psikolojik gereksinimle ilişkilendirerek açıklar. Haluk Geray (2001), cep telefonunun yaygın kullanımının, neo-liberal bir yapıda ortaya çıkan belirsizlikler çerçevesinde, insanların marjinal sektörde, ikinci işlerde, gece işlerinde vb. çalışma gereksiniminin artması olgusuyla ilişkili olarak ele alınmasının yararlı olacağını vurgular.

anlamı nedir? Bu teknolojiler kronik kriz koşullarında yaşayan toplumlarda ne tür alternatif aidiyet biçimlerinin ve "başka yer" (*elsewhere*) tasavvurlarının aracı olmaktadır?

Bu çerçevede, yazı, küreselleşme sürecine entegre olma çabası içindeki Batıdışı toplumlarda, kolay erişilebilir/kullanılabilir bir bilgi ve iletişim teknolojisi olan cep telefonunun öncelikle küresel kültürün bir sembolü olarak algılandığını savunmaktadır. Araç etrafında oluşan en güçlü yan anlam bir çeşit "dünyalı olma," "dünyayı yakalama" vaadidir. Cep telefonu, kullanıcısını dünyayla bağlantılandırdığı oranda, içinde bulunduğu fiziksel coğrafyanın dışına çıkaran, "burayla bağlantıyı koparma" sanrısı yaratan bir araçtır. 1990'ların sonlarından beri göçün (Türkiye dışında bir hayat kurmanın) kitlesel bir arzu olarak belirginlik kazandığı günümüz Türkiyesi'nde cep telefonunu, gündelik hayat içinde yer değiştirmeden yapılan bir göçün aracı olarak okumak mümkündür.

Başka bir yere bağlanma / burayla bağlantı koparma aracı olarak cep telefonu

> Teknoloji belki başka hiçbir yerde bu denli dramatik bir etki yaratmıyordur. Nemeth [Londra'da yaşayan bir Macar üniversite öğrencisi], Macaristan'da yaşayan arkadaşlarının teknolojiye aşinalığının kendisininkinden kat kat ileride oluşunu hayretle karşılıyor: 'cep telefonlarıyla internette nasıl surf yapılacağını, istedikleri tüm müzik file'larının nasıl indirileceğini (download) biliyorlar. Teknoloji gerçekten sınırları yok ediyor.' Bugün Macar ve Çek gençleri WAP'lı cep telefonlarına ve Sony Play Station'lara Batılı gençler kadar hakim. (Romesh Ratnesar, "Generation Europe: Special Report," *Time*, 2 Nisan 2001)

> Cep telefonu tutkusu bütün dünyada yaygınlaşıyor, fakat Ortadoğulular bu konuda en fanatikler arasında. Her yüz kişiden yirmi sekizinin cep telefonu sahibi olduğu İsrail, bu konuda Danimarka ve İskandinavya gibi cep telefonu çılgını Kuzey ülkeleriyle karşılaştırılabilinir hale gelmiştir... Dahası, Ortadoğulular cep telefonlarını herkesten daha fazla kullanıyor görününüyorlar. Aylık kullanım oranının dünya ortalaması 130 dakika iken, Lübnan'da bu oran 750 dakika. Bu büyük heves niye peki? ("A toy for Middle Eastern times, *Economist*, 4 Ekim 1999)

> Kuveyt'te genç erkeklerin kent içinde arabayla gezinirken yanlarında iki cep telefonu taşıdıkları söyleniyor. Hoşlarına giden bir genç kız gördüklerinde, telefonlardan birini kızın ayaklarının dibine atmak ve daha sonra (herkesin içinde gidip açık açık tanışmak uygun olmayacağından), bu telefonu arayarak muhtemel bir ilişki başlatmak için. ("A toy for Middle Eastern times, *Economist*, 4 Ekim 1999)

> Shanghai'da, yeni zengin girişimci sınıf için, cep telefonları işlevsel araçlar olduğu kadar, küresel kültürün de sembolü. Kentte yeniden ortaya çıkmaya başlayan pahalı ve kibar restoranlara gitmeye gücü yeten de, yabancı ziyaretçilerin yanı sıra, yine bu sınıf. Bu restoranların en pahalılarından biri olan Garden Hotel'deki Continental Ro-

> om'un nezihlik standartları, yemek yiyen diğer müşterilere rahatsızlık vermemek adına, cep telefonlarının kapalı tutulmasını zorunlu kılıyor. Ancak, bir açıdan karşı çıkılamayacak olan böyle bir uygulama, mahcubiyet verici pek çok durumun doğmasına neden oluyor. Bu yeni girişimciler için, Garden Hotel'de yemek yemekle cep telefonu kullanmak bir arada giden şeyler. Bu elektronik araçların bazı durumlarda insanın kendisi ya da başkaları için rahatsızlık kaynağı olabileceğine dair bir anlayış yok. Burada, ulusaşırı bir özne olmaksızın ulusaşırılaşma örneklerinden birine şahit oluyoruz. (Abbas, 2000: 782)

Batı-dışı toplumlardaki cep telefonu kullanımına dair bu alıntılar bize ne söylüyor? Burada dikkat çekici olan nedir?

Roland Barthes'ın (1972) kültürel göstergeleri okumak için geliştirdiği terminolojiyi kullanacak olursak, cep telefonu, düz anlamıyla (*denotative meaning*), tıpkı kablolu telefon gibi, bir bağlantı kurma aracıdır. Ancak aracın kablolu telefondan iki önemli farkı vardır. Her şeyden önce, cep telefonu kullanıcısına hareketlilik ve yer değiştirme imkanı tanır. Cep telefonu kullanıcısı, aracı gittiği her yere beraberinde götürebilir, gittiği her yerden başkalarını arayabilir ya da başkaları tarafından aranabilir. Cep telefonu, kablolu telefondan farklı olarak, bağlantı kurabilmek için belli bir mekanda sabitlenme zorunluluğunu ortadan kaldırır.[7] Cep telefonunun sabit telefondan ikinci önemli farkı, aracın imkanlarını genişletmesidir. Sabit telefonun sunduğu imkanlar temelde aramak ve aranmak işlevleriyle sınırlıyken, cep telefonu, kullanıcısına bir dizi yan kullanım olanağı sunar. Cep telefonunu "walkman" olarak kullanarak müzik dinlemek, oyun oynamak, en önemlisi WAP teknolojisi aracılığıyla internete bağlanarak bir dizi veri tabanına ulaşmak, çeşitli konularda bilgi edinmek, işlem yapmak vb. mümkündür.

Aracın düz anlamı kullanıldığı tüm toplumlarda az çok aynı kalsa da, cep telefonu etrafında oluşan "yan anlamlar" (*connotative meaning*) toplumdan topluma farklılıklar gösterir. Yukarıdaki alıntılar, bize, 1990'lı yıllarda küresel kapitalizme eklemlenme çabası içinde olan bir dizi Batı-dışı toplumda cep telefonu etrafında oluşmuş yan anlamlara ilişkin ipuçları vermektedir. İndirgemecilik riskini göze alarak söyleyecek olursak, cep telefonu teknolojisinin yaygınlaştığı 1990'lı yıllarda, bu toplumlar, küresel kapitalizme entegre olma süreciyle birlikte ortaya çıkan ekonomik, toplumsal ve politik krizleri, Batı-dışı modernleşme sürecinin her toplumda özgül biçimlerde yarattığı kronik kriz durumuyla iç içe yaşamaktadırlar. Batı-dışı modernleşme süreci bu toplumların kendilik algısını kronik bir "geç kalmışlık," "yetişememe," "geride kalma" duygusu çevresinde biçimlendirmektedir. Halil Nalçaoğlu (2001) bu konumu "zaten-hep-geç"lik kavramıyla ifade ediyor. Nalçaoğlu'na göre, günümüz Türkiyesi'nde farklı düzlemlerde güçlü biçimde varlığını hissettiren "dönüşüm" ve

7 Cep telefonunun kullanım olanakları ve kullanım biçimlerine ilişkin bir tartışma için bkz. LaRose (2000).

"dünyaya eklemlenme" arzusunu "treni kaçırmama" motifi çerçevesinde düşünebiliriz. Dünya sanki bir yerlere giden bir tren ve Türkiye gibi toplumlar da ona yetişmek için çabalayan gecikmiş birer yolcu konumunda. Burada tren motifini tanımlayan şey kaçıp bir yere gitmesi değil, ama bu ilişki yapısı içerisinde "zaten hep kaçabilecek olma" özelliğiyle tanımlanması ve dışarıda kalanlarda yarattığı "zaten-hep-geç"lik duygusu. "İşte Türkiye ve Türkiye gibi ülkelerin temel açmazı bu noktada tanımlanabilir. Kronik bir tedirginlik ve bunu besleyen sembolik krizler evreni" (Nalçaoğlu, 2001: 3).

"Zaten-hep-geç"lik durumuyla tanımlanan toplumlarda, cep telefonu etrafında oluşan en güçlü yan anlam, aracın "zaten-hep-kaçabilecek-olan" dünyanın ya da küresel kültürün bir sembolü olmasıdır. Cep telefonunun sağladığı "bağlantı kurma" imkanı yalnızca aranan kişiyle sınırlı değildir. Cep telefonu, tıpkı internet gibi yeni bir bilgi ve iletişim teknolojisidir. İnternetten farklı olarak, cep telefonunun erişim ve kullanımı daha kolaydır. Kolay erişilebilir/kullanılabilir bir bilgi/iletişim teknolojisi olarak cep telefonu, dünyayla bağlantı kurma imkanı sunar. Denebilir ki, 1990'lardan beri küreselleşme süreçlerine entegre olmaya çalışan Batı-dışı toplumlarda, cep telefonu etrafında oluşan en güçlü yan anlam bir çeşit "dünyayı yakalama," "dünyalı olma," "dünyalı gibi hissetme" vaadidir. Cep telefonu, kullanıcısını dünyayla bağlantılandırırken, aynı zamanda "burasıyla" bağlantıları koparmasını sağlayan, "burasının" dışına çıkma, "burada olmama" sanrısı yaratan bir araç da olabilir. Başka şekilde söylersek, cep telefonu kimi durumlarda yer değiştirmeden yapılan bir göçün aracıdır.

Burası ve başka yerler

Hamid Naficy, "günümüzde, ev (*house*), yuva (*home*) ve yurt/vatan (*homeland*) kavramlarının, görgül (*emprical*) ve metaforik anlamda, daha önce hiç olmadığı kadar derin bir kriz içinde bulunduğunu" (Naficy, 1999: 6) ifade ediyor. Ev ve vatan kavramları ve bunlara yönelik olarak geliştirilen "aidiyet" ilişkisinin hiçbir zaman istikrarlı ve sorunsuz olduğu düşünülemez gerçi. Ancak küreselleşme süreçleriyle birlikte ortaya çıkan dönüşümlerin bu krizi belki daha önce hiç olmadığı oranda derinleştirdiği de bir gerçek. 1990'ların başından beri küreselleşme olgusunu tartışan düşünürlerin tümü, dünya ölçeğinde gözlemleyebileceğimiz ikilik (*duality*) içeren bir süreçten söz ediyorlar: Bir yandan, ulusaşırı sermaye hareketlerinin ve piyasa mekanizmalarının ulus-devletin gücünü ve egemenliğini büyük oranda aşındırması, diğer yandan etnik köken bazında şekillenen milliyetçi hareketlerin hortlaması ve "ulus-devletin bütünlüğü," "ulusal sınırlar" vb. konularında yeni ve saldırgan bir hassasiyetin ortaya çıkması.[8]

Yüksek yoğunluktaki ulusaşırı sermaye, emek, para, mal, bilgi ve imge akışı-

8 Bu konuda yakın zamanda yayınlanmış daha geniş bir tartışma için bkz. Comaroff ve Comaroff (2000).

nın ulusal sınırları etkisizleştirdiği; etnik çatışmaların ve ekonomik yoksulluğun milyonlarca insanı yerinden edip göçe zorladığı; büyük oranda göç alan küresel dünya kentlerinin toplumsal ve kültürel dokusunun dramatik biçimde dönüştüğü; neoliberal ekonomik politikaların yarattığı yüksek işsizlik oranının sonuçlarından biri olarak, büyük kentlerde "evsiz" ya da çok düşük barınma standartlarında yaşayan nüfusun giderek büyüdüğü; ulaşım ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler sonucu fiziksel ve sanal hareketlilik imkanlarının daha önce görülmedik biçimde arttığı bir dünyada, "ev" ve "vatan" kavramlarının bir dizi gerilimin merkezi haline geleceğini çıkarsamak pek güç değil gerçekten.

Ev ve vatan kavramları etrafında oluşan gerilime paralel olarak, "göç" (*migrancy*), çağdaş küresel dünyanın farklı bağlamlarda dayattığı ve yaygın biçimde yaşantılanan bir deneyim olarak karşımıza çıkıyor. "Göç," tanımı gereği "ev" ve vatan" kavramlarıyla bağlantılı elbette. Göç, ister gönüllü olarak seçilmiş olsun, ister zorunlu olarak dayatılmış bir sürgünlük durumu olsun, içinde daima bir "ikilik" (*duality*) barındırır. Göçmenin burada olma durumunun içinde daima, uzağında olduğu, geride bıraktığı, belki günün birinde dönme umudunu taşıdığı ya da bazen geri dönmekten özellikle kaçındığı bir "başka yer" vardır. Burasının yaşantısı hep o başka yerle ilişkili olarak kurulur. İçinde barındırdığı bu ikilik ve kaçınılmaz gerilim, ya da Edward Said'in deyimiyle "süreksizlik içeren varolma durumu," nedeniyle "göç," çağdaş eleştirel kültür kuramı içerisinde merkezî ve çoğu kere olumlu değer atfedilen bir motif olarak öne çıkmaktadır.[9]

Göç, ev ve vatan kavramlarının geçirmekte olduğu sarsıntının hem nedenlerinden birisi, hem de bir sonucudur. Yaşadığımız dünyada, ekonomik ve siyasi nedenlerle yaşanan geniş çaplı göç hareketleri sadece göçü yaşayan grupların değil, aynı zamanda göç alan bölgelerdeki toplulukların da kimlik ve aidiyet kavramlarını derinden etkilemektedir. Çağdaş eleştirel kuram içerisinde "göç"ün olumlu bir motif olarak öne çıkmasının nedenlerinden birisi, göçle birlikte oluşan kaçınılmaz melezleşmenin, saf, kendiyle özdeş, özcü kimlik ve aidiyet tasavvurlarına ciddi bir karşı koyuş içermesidir. Ancak, ev ve vatan kavramlarının küresel ölçekte geçirdiği sarsıntı bir yandan göçü yaygınlaştırırken bir

9 "Sürgünlük" deneyimini çağdaş kültür eleştirisi içerisinde merkezî konuma taşıyan düşünürlerden biri olan Said sürgünün hazlarından bahsetmenin belki tuhaf kaçabileceğini belirttikten sonra, yine de ekler: "Bütün dünyayı yabancı bir ülke gibi görmek özgün bir bakış açısına ulaşmayı mümkün kılar. İnsanların çoğu temelde tek bir kültürün, tek bir ortamın, tek bir yurdun farkındadır; sürgünlerse en az iki kültür, ortam ve yurdun farkındadırlar ki, bu bakış açısı çoğulluğu, eş zamanlı diğer boyutlara dair bir farkındalığa –müzikten bir terim ödünç alacak olursak – kontrapuntal bir farklılığa yol açar" (Said, 2000: 46). Ancak bu "başka türlü görme alışkanlığı" aynı zamanda yorucu ve sinirleri harap eden bir şeydir Said'e göre. "Sürgün asla memnun, uysal ya da güvenli olmama durumudur" (Said, 2000: 46). Özellikle 1990'lı yıllardaki çalışmalarında "göç"ü Kültür Çalışmaları içerisinde önemli bir motif olarak öne çıkaran Stuart Hall'un yaklaşımı, Said'den daha iyimser ve olumludur. Hall'a göre göçmen, "aynı anda iki ayrı dünyaya yatırım yapan kişidir" (Hall ve Sakai, 1998: 364). Göçmeni tanımlayan bu ikili bilinç, ikili harekettir. Göçmen aynı anda iki farklı dünyaya yöneldiği, farklı diller konuştuğu, farklı dünyalar arasında tercümanlık yaptığı oranda Kültür Çalışmaları açısından olumlu bir model oluşturur.

yandan da bir dizi tepkisel ve korumacı tavrın oluşması sonucunu doğurmuştur. Soğuk Savaş döneminin ardından dünyanın çeşitli bölgelerinde hortlayan etnik milliyetçi hareketler, etnik şiddet, yabancı düşmanlığı, "ev" ve "vatan"ı saldırgan biçimde sahiplenirken, özcü bir aidiyet ve kimlik tanımı yaparlar.

İletişim araçları (medya), ev/vatan kavramları çevresinde oluşan gerilimin ve bununla bağlantılı biçimde ortaya çıkan göç deneyiminin yaşantılanış biçiminde kritik rol oynamaktadır. Her şeyden önce medya, evin ve özel alanın yaşantılanış biçimini dönüştürücü bir anlama sahiptir. İletişim araçları kamusal ve özel alan arasında bir sınır bölgesi oluşturur, iki alan arasında bir geçişkenlik yaratır, birini diğerinin içine taşır. Ancak iletişim araçları özel ve kamusal alanın birbirine eklemlendiği, dışarının içeriye taşındığı bir ara bölge oluştururken, aynı zamanda iç mekânı (evi) dışarının karmaşasından ve tehditlerinden koruyan sınırları da ihlal etmektedir. İletişim çalışmaları alanında, özellikle iletişim teknolojilerinin gündelik hayat içinde kullanım biçimlerini inceleyen araştırmalar, araçların algılanış ve kullanım biçimini bu çift anlamlılık bağlamında kavramsallaştırmaya yönelmişlerdir. Sözgelimi, telefon kullanımı konusunda yapılmış az sayıda çalışmadan birini gerçekleştirmiş olan Ithiel de Sola Pool (1977), telefonu "çift hayatlı" bir teknoloji olarak tanımlar. Telefon bizi başka yerlere bağlayarak, özel hayatımızın sınırlarını genişletir, bu sınırlar içerisinde bize dış dünyaya erişim ve hareketlilik imkanı sunar. Ancak bunu yaparken, dış dünyayı içeriye taşıdığı için bir yandan da özel alanımızın, mahremiyetimizin sınırlarını ihlal eder. Aynı biçimde, Margaret Morse (1990), televizyonun iç ve dışın kesişme bölgesinde yer alan, kamusal alanın bilgisini domestik alana taşıyan bir "sınırsal alan" (*liminal place*) teşkil ettiğini söyler.

İletişim teknolojileri, yalnızca "ev ve vatanı çevreleyen sembolik sınırların korunmasında ve ihlalinde" (Morley, 1999: 152) değil, aynı zamanda göç deneyiminin yaşantılanışında da kritik rol oynar. Naficy'nin belirttiği gibi, tüm yerleşme (*placement*) ve yerinden olma (*displacement*) modaliteleri, mektup, telefon, faks, elektronik posta gibi mektup türevi (*epistolary*) teknolojilerden, fotoğraf, kaset, film ve video gibi audiovizüel medya türlerine, basın, televizyon ve sanal ortam gazeteciliğine kadar şu veya bu medya dolayımıyla yaşantılanırlar" (Naficy, 1999: 4). İletişim araçları, bağlantı kurma, mesafeleri kapatma, uzağı yakınlaştırma kapasiteleriyle, göçün doğurduğu evden/vatandan kopuşu bir ölçüde telafi etmeye yeltenen bir rol üstlenir. Mektup, telefon, elektronik posta gibi araçlar aracılığıyla geride bırakılan ev ve vatanla ilişkileri kişiler arası düzlemde sürdürmek mümkün olur. Gazete, televizyon, video vb. aracılığıyla geride bırakılan ülkede süregiden yaşamı takip etmek, internet gibi yeni iletişim teknolojileri aracığıyla sanal topluluklar oluşturup toplumsal tartışmalara uzaktan katılmak, yeni aidiyet biçimleri yaratmak mümkündür. Yine Naficy'den alıntılayacak olursak, "fiziksel olarak yerinden edilmiş pek çok evsiz kozmopolitan sürgün için, "internet homepage"i cazip bir söylemsel yer

edinme alternatifi oluşturmaktadır" (Naficy, 1999: 4). Medya, bağlantı kurmayı, kendini bir topluluğa ait hissetmeyi mümkün kılarak, göç deneyiminin yaşantılanışında uzamsal mesafeyi kısaltan, sanal hareketlilik imkanı sunan, uzağı yakınlaştıran bir rol üstlenir. Burada sorulması gereken soru şu belki de: Göç mutlaka fiziksel hareketlilik içeren bir eylem olarak mı kavramsallaştırılmalıdır, yoksa fiziksel mekânı değiştirmeden de göç etmek mümkün müdür? Medyanın ev ve göçün yaşantılanışı konusundaki rolünü tersinden düşünüp, göçü farklı biçimde, fiziksel olarak yer değiştirmeksizin "başka bir yere gitmek," "buradan uzaklaşmak" şeklinde kavramsallaştırmak mümkün müdür?

"Ya Sev Ya Terk Et" ya da "Ben Özgürüm": Türkiye'de vatan ve aidiyet kavramları etrafında oluşan gerilimler

Yeni bin yıla girerken Türkiye'de en yaygın biçimde dolaşımda olan hayalin "çekip gitmek" olduğunu söylemek yanlış bir gözlem olmayacaktır. Hatta spekülasyonu daha ileri götürerek, bir önceki dönemi (Özal dönemini) karakterize eden "köşe dönme" hayalinin yerini, 1990'ların sonlarından itibaren "çekip gitme" hayalinin aldığını söyleyebiliriz. "Çekip gitme" hayali, "köşe dönme"nin bile insanı kurtarmayacağı, buranın hiçbir koşulda iyi bir yaşam ve gelecek vaat etmediği fikrinin güçlenmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Böylesi bir toplumsal algının güçlenmesinde temel rol oynayan iki önemli dönemeçten söz edebiliriz. 1999 Ağustos'unda yaşanan Marmara depremi ve 2001 Şubat'ında patlak veren ekonomik kriz.

Yirmi binin üzerinde insanın yaşamını yitirdiği ve yaklaşık bir buçuk milyon insanın evsiz kalmasına neden olan Marmara depremi, yalnızca maddi anlamda yıkıcı olmakla kalmamış, aynı zamanda Türk toplumunun kendilik imgesinin *de (self-image)* önemli ölçüde zedelenmesi sonucunu doğurmuştur. Daha önce yaşanan depremlerden farklı olarak, 17 Ağustos depreminin Türkiye'nin en gelişmiş ve zengin bölgesi olan Marmara'yı vurmuş olması, depremden etkilenenler arasında kentli üst/orta sınıf mensuplarının da bulunması, ülkede var olan yapısal çarpıklıkların sonuçlarının herkesi etkilediği, "derme çatma modernleşme"nin sonuçlarından Türkiye'de yaşayan kimsenin kaçamayacağı algısının oluşumunda önemli rol oynamıştır.[10] Marmara depremi bir anlamda Tür-

10 Depremi izleyen haftalarda kamuoyunda en çok tartışılan sorulardan biri, 7.4 şiddetinde bir depremin nasıl olup da bu denli yüksek oranda can kaybı ve hasara yol açtığı idi. Kısa sürede, bu sorunun yanıtının bir dizi önemli yapısal sorunla ilgili olduğu ortaya çıktı. Marmara bölgesinin tıpkı Japonya, Kaliforniya gibi birinci dereceden deprem kuşağı üzerinde yer aldığı bilindiği halde, bu bölgeki yapılaşma depreme dayanıklılık kaygısı gözetilmeksizin gerçekleşmişti. Müteahhitler yaptıkları binalarda eksik ve çürük malzeme kullanıyor, kat müsaadesine uymayarak kaçak kat çıkıyor, belediye görevlileri rüşvet ve benzeri çıkar ilişkileri nedeniyle yolsuzluklara göz yumuyor, kat sahipleri dairelerini daha ucuza mal etmek kaygısıyla güvencesiz binalar yaptırmak riskini göze alıyorlardı. Sonuçları çok pahalıya mal olan çarpık yapılaşma ve kentleşmenin ardında, herkesin kendi ölçeğinde müdahil olduğu grift yolsuzluk ilişkileri vardı.

kiye'de özellikle çok partili yaşama geçişten sonra sağ partiler tarafından uygulanmaya konulan kısa yoldan zenginleşme ve büyüme politikalarının şekillendirdiği "bize özgü" modernleşme projesinin iflasını temsil eden acı bir uyarı olarak algılanmıştır. Deprem, görüntüdeki gelişme ve zenginliğin gerisinde nasıl dayanıksız bir altyapı olduğunu gözler önüne sererek, hızlı zenginleşme hayallerini anlamsız kılmıştır. "Türk toplumunun Marmara depremi sonrası girdiği şok durumu, hızlı ekonomik gelişme ve kısa yoldan/düşük maliyetli modernleşmenin sonuçlarının ölümcül olabileceğini acı biçimde fark edişin bir sonucudur" (Suner ve Nalçaoğlu). Marmara depremiyle birlikte, Türkiye bir anlamda kendi gözünde "Üçüncü dünya"laşmıştır.

"Çekip gitme" hayalinin güçlenmesinde önemli rol oynayan ikinci dönemeç 2001 yılı Şubat ayında patlak veren ekonomik krizdir. Özellikle 1970'lerden beri kronik yüksek enflasyonla yaşamak zorunda kalan Türkiye'de, 1998'den beri uygulanan IMF destekli istikrar politikaları sonucu enflasyon yüzde yüzün üzerindeki oranlardan % 60'lara çekilmiş ve iki yıl kadar bu seviye civarında sabitlenmiştir. Enflasyonla mücadele programında elde edilen başarı, toplumda görece iyimser bir havanın doğmasına neden olmuş ve bugün çekilen ekonomik sıkıntıların, gelecekte daha istikrarlı ve sağlam bir ekonomik/toplumsal yapıya kavuşmak uğruna katlanılabilir olduğu konusunda göreli bir uzlaşı atmosferi yaratılmıştır. Bu uzlaşı atmosferine, dolaylı olarak, Marmara depremi sonrası yaşanan toplumsal yas durumu da katkıda bulunmuştur. Marmara depreminin yarattığı yıkım, paradoksal biçimde (belki de böylesi bir trajediye dayanma mekanizması olarak), bir süre için ülkede olumlu ve iyimser bir dayanışma atmosferi doğmasına yol açmıştır. Depremi izleyen aylarda, görsel ve yazılı medyada, bir yandan yaşanan felaketin korkunç sonuçları gözler önüne serilirken, diğer yandan da "artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacak" sloganında somutlaşan bir bilinçlenme, kendiyle yüzleşme ve her şeye yeni baştan başlama söylemi öne çıkmıştır. Bu söylem, depremden toplumsal olarak bir takım dersler çıkarılacağı, bireylerin bundan böyle kendi hayatlarına sahip çıkmak konusunda daha bilinçli hale geleceği, sivil toplum örgütlerinin güçleneceği, Türkiye'nin sivil toplumun inisiyatifi ele almasıyla gerçek anlamda modernleşeceği ve gelişeceği umutlarını yansıtmaktadır. Nitekim, 1999 Aralık ayında gerçekleşen Helsinki zirvesinde Türkiye'nin nihayet Avrupa Birliği üyeliğine aday ülke statüsü kazanması bu iyimser havayı güçlendirmiştir. Avrupa Birliği'ne tam üyelik hayali, sağlam temeller üzerine oturtulmuş güvenli ve "hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığı" bir gelecek tasavvurunun simgesi haline gelmiştir. Ancak, deprem sonrası oluşan toplumsal bilinç ve Helsinki zirvesinin ardından doğan iyimserlik atmosferi kalıcı olmayacaktır. 2001 Şubat ayında patlak veren ekonomik kriz,[11] Türk parasının birkaç hafta içinde % 70 oranında değer kay-

11 Ekonomik krizin ön belirtileri 2000 yılı Kasım ayında ortaya çıkmış, ancak 2001 Şubat ayına kadar enflasyon oranı kontrol altında tutulabilmiştir.

betmesi, birkaç yıldır kontrol altında tutulan enflasyonun tekrar kontrolsüzce yükselmeye başlaması, "artık hiçbir şeyin eskisi gibi olmayacağı" beklentisini anlamsız kılmıştır. Kriz, ekonominin bir çok sektöründe üretimin durma noktasına gelmesi, yüzlerce şirketin iflası, on binlerce kişinin işini kaybetmesi sonucunu doğurmuştur. Kolektif olarak daha iyi bir gelecek yaratma projesinin inandırıcılığını tümden yitirdiği bir toplumsal ortamda, insanların kendileri için yapabilecekleri en iyi şey "çekip gitmek" gibi gözükmektedir.

Gerçi, göç, bu olaylardan önce de Türkiye'de gençlerin yaygın olarak yöneldikleri bir hedefti. Marmara depreminden bir yıl önce Konrad Adenauer Vakfı tarafından gerçekleştirilen "Türk Gençliği 98" araştırması, "başka bir ülkede yaşamak ister misiniz" sorusuna denek gençlerin % 40.7 oranında "evet" yanıtını verdiklerini ortaya koyuyor.[12] 1999 depremi ve 2001 ekonomik krizinin ortaya çıkardığı olumsuzluklar yaşanmadan önce dahi Türkiye dışında yaşamak konusundaki arzunun böyle yüksek bir oranda gözlenmesi, Türkiye'nin gençler açısından en olumlu şartlarda bile cazip bir gelecek alternatifi sunmadığını gösteriyor. Ancak iddia edebiliriz ki, Şubat 2001 krizini izleyen dönemde kitlesel "çekip gitme" özlemi çok daha yoğunlaşmış ve belirgin bir görünürlük kazanmıştır.[13] Bu özlemin en somut göstergelerinden birisi 15 Haziran 2001 tarihinde *Milliyet* gazetesinin manşetten verdiği haberde yer alan 2001 yılında Türkiye'de ABD'ye göçmenlik başvurusunun bir milyon 700 gibi önceki yılların çok üzerinde rekor bir düzeye ulaştığı bilgisidir. İlginç biçimde, 11 Eylül'de Dünya Ticaret Örgütü'nün İkiz Kulelerine düzenlenen saldırıların ve ABD'nin güvenli bir ülke olduğu sanrısını yok eden gelişmelerin, Türkiye'deki "çekip gitmek" özlemini pek etkilememiş olduğu anlaşılıyor. Saldırıyı izleyen haftalarda *Radikal* gazetesinde (28 Eylül 2001) yer alan bir haber, göçmen adaylarına danışmanlık sağlayan şirketlere yapılan başvurularda herhangi bir azalma olmadığını, göçmen adaylarının yegane kaygısının bu gelişmeler sonunda Amerika'nın kabul ettiği göçmen sayısını azaltabileceği kaygısı olduğunu ortaya koymaktadır.

---

12 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında*, Konrad Adenauer Vakfı, 1998.

13 Şubat krizinin ardından Türk toplumunda belirgin bir artış gösteren "çekip gitme" arzusunun boyutlarını ve yaygınlığını, krizi izleyen günlerde medyaya yansıyan haber ve yorumlarda gözlemek mümkündür. 15 Haziran 2001 tarihinde *Milliyet* gazetesi bu yıl bir milyon 700 bin kişinin ABD'ye göçmenlik başvurusu yaptığı haberini manşetten verdi. Krizi izleyen haftalarda Ali Kırca'nın sunduğu haber/tartışma programı *Siyaset Meydanı*, gençler arasında artan "ne pahasına olursa olsun yurt dışına gitme" isteğinin tartışılmasına ayrıldı. Haftalık mizah dergisi *Leman*, 20 Haziran sayısında kapak sayfasında Atatürk'ün gençliğe hitabesini "Ey Türk gençliği, birinci vazifen kapağı yurd dışına atmaktır" şeklinde değiştirerek yayınladı. *Sabah* gazetesi yazarlarından Gülay Göktürk, 3 Nisan 2001 tarihli yazısında Türkiye'yi "gidemeyenlerin ülkesi" olarak tanımladı. Söz konusu yazıda Göktürk, Türkiye'de eğitimli, orta sınıf aileler arasında artık birincil önceliğin çocuklarını yurtdışına yollamak ve orada bir hayat kurmalarına destek vermek olduğu gözlemini aktarmakta ve Türkiye'de kalanların "gidemedikleri" için kalmak zorunda olanlar olduğunu iddia etmektedir. (Göktürk, "Gidemeyenlerin Ülkesi" başlığını, 6 Mayıs 1999 tarihli yazısında, 28 Şubat müdahalesinin ardından demokratikleşme sürecinin uğradığı kesintiyle birlikte oluşan siyasal krizin sonuçlarını tartışırken de kullanmıştır).

Türkiye'de ev/vatan kavramları etrafında oluşan gerilimin ve bununla bağlantılı olarak göç olgusunun algılanışının oldukça ilginç semptomlarından birisi 1990'lı yıllarda milliyetçi gençler tarafından yaygın olarak kullanılan "ya sev ya terk et" sloganıdır. "Burayı," (evi/vatanı) milliyetçi duygularla benimseyip sahiplenmeyenlere, çekip "başka yerlere" gitmelerini tehditkâr biçimde öğütleyen bu sloganın kendisi, paradoksal biçimde, "burada" aslında sevilmeyecek bir şeyler olduğu fikrini kendi içinde barındırmaktadır. Başka bir deyişle, sloganın kendisi, içinde, "burayı" sevmenin belli bir fedakarlık, çaba ve zorlanma gerektirdiği, "buranın" kendiliğinden sevilecek bir yer olmadığı fikrini taşımaktadır. Böyle olunca, "burayı" her şeye rağmen sevebilen milliyetçi gençler, bu fedakarlığın karşılığında ayrıcalıklı bir konum talep etmekte, burası üzerinde iktidar kurma hakkını kendilerinde görmektedirler. "Buranın" sahipleri, "burayı" her şeye rağmen sevebilenlerdir, bu sahipleniş onlara, "burayı" kendileri gibi olmayanlardan temizleme hakkını da tanır. "Ya sev ya terk et" sloganı bu haliyle içinde niyetlenilmemiş bir karşıt anlam barındırmaktadır. Sloganın dile getirdiği saldırgan milliyetçi sahiplenişin bizatihi kendisi, ev/vatan kavramlarıyla ilgili yaşanmakta olan krizi ve gizil göç arzusunu açığa vurur.

Türkiye'de ev/vatan kavramları çevresinde oluşan gerilimin ve bununla bağlantılı biçimde gündeme gelen göç arzusunun üzerine düşünürken yukarıda ortaya atılan soruyu yeniden hatırlamakta yarar var: Göç olgusundan söz ederken mutlaka fiziksel hareketlilik içeren bir eylemden mi söz ediyoruz, yoksa göç etmek fiziksel olarak bir yerden bir yere gitmeksizin de mümkün müdür? Çağdaş kültür kuramcıları "göç" olgusunu daha geniş bir perspektiften ele alan yaklaşımlar geliştiriyorlar. Hamid Naficy, sürgünlük durumunun günümüzde aldığı çoğul biçimlerden söz ederken "olduğu yerde sürgünlük" (*being exiled in place*) kavramını ortaya atıyor. Naficy'e göre, çağdaş dünyada insanın hiçbir yere gitmeden, evini/vatanını terketmeden, olduğu yerde sürgünlük yaşaması, geride bıraktığı vatanın özlemini çeker gibi, dolaylı olarak (genellikle medya dolayımıyla) bildiği başka yerlerin özlemini çekerek yaşaması mümkün. Benzer bir argümana Ackbar Abbas'ın (1999) "Hong Kong'u İnşa Etmek: Göç ve Gözden Yitiş" başlıklı makalesinde rastlıyoruz. Abbas'a göre, göç mutlaka yer değiştirmek anlamına gelmez, kimi zaman göç hiçbir yere gitmeden de gerçekleşebilir. Ancak yer değiştirilsin değiştirilmesin, göç daima yerin doğasının değişmesi sonucunu doğuracaktır. Göçün toplumda yaygın olarak paylaşılan bir tasavvur, özlem haline gelmesi, insanların yaşam planlarını gerektiği durumlarda buradan gitmeyi mümkün kılacak biçimde yapması, fiziksel olarak buradayken, zihinsel olarak başka dünyalara referansla yaşamaları, mekânın kimliğini dönüştürücü bir etki yaratır. Abbas'a göre bu, gündelik hayat içerisinde yaşanan bir göçmenlik biçimidir. Böylesi bir göçün izlerini kent mekânındaki, yerin doğasındaki, gündelik hayat pratiklerindeki dönüşümlerden izlemek mümkündür. Göç ve sürgün deneyiminin mutlaka vahşi kopuşlar, bü-

yük travmalar, dramatik dönüşümler içermesi gerekmez. Abbas, "gündelik hayattaki göçmenliğin, en az diğer göç ve sürgün biçimleri kadar incelenmeye değer bir olgu olduğunu" savunur (Abbas, 1999: 74).[14]

Bu çerçevede, günümüz Türkiyesi'nde cep telefonunun yaygın kullanımını "gündelik hayattaki göçmenliğin" semptomlarından birisi olarak okuyabiliriz. 1990'lı yılların sonundan itibaren, özellikle 1999 Marmara depremi ve 2001 Şubat krizinin ivme kazandırdığı toplumsal atmosfer içinde, "çekip gitmek" ideali toplumda özellikle gençler arasında öylesi bir yaygınlık kazanmıştır ki, "terk etmeyip" de kalanların "sevgiden" değil, olanaksızlıktan kaldıkları, ilk fırsatta gitme hayali kurdukları zımni olarak yaygın biçimde kabul gören bir görüş halini almıştır. Bu anlamda, bir gazete köşe yazısının başlığında belirtildiği gibi, Türkiye "gidemeyenlerin ülkesi" olmuştur.[15]

"Global kültürün bir sembolü" olarak cep telefonu, "gidemeyenler" için, mekânı dönüştürmenin, başka bir dünyayla bağlantı kurmanın, burasını başka bir yermiş gibi yaşantılamanın, ya da "gündelik hayattaki göçmenliğin" araçlarından birisidir. Cep telefonunun Türkiye gibi ülkelerde yüklendiği sembolik anlam, aracın "teknolojik" yönüyle yakından ilgilidir. Cep telefonu küresel kültürün sembolü olarak algılanan diğer tüketim nesnelerinden, küresel olarak tanınan ve dolaşımda olan markalardan farklı bir niteliğe sahiptir. Bir bilgi/iletişim teknolojisi olarak cep telefonu kullanıcısından belli bir teknolojik okuryazarlık düzeyi, ve görece aktif bir öğrenme, kullanma, katılım edimi talep eder. Aracın sunduğu olanakların hayata geçirilmesi bu katılımın yoğunluğuna paralel olarak gerçekleşir. Cep telefonunun mesaj servisini kullanmak, müzik dinlemek, banka işlemi yapmak, borsayı takip etmek vb. belli bir öğrenme/katılım edimi talep eden pratiklerdir. Böyle olunca, cep telefonu kullanıcılığı, küresel kültürün sembolü olan diyelim Coca Cola, McDonalds, Versace gibi markaların ürünlerini tüketmekten farklı bir pratiktir. İkincisi görece edilgen bir tüketim biçimi iken, ilki daha aktif katılıma olanak sağlayan, gündelik yaşam pratikleri içerisinde yeni açılımlar yaratan bir boyut taşır. Tam da bu nedenle, yukarıda Batı-dışı toplumlarda cep telefonu kullanımına ilişkin alıntılarda öne çıkan sadece aracın yaygınlığı değil, kullanıcıların aracın olanaklarını keşfetme ve ileri düzeyde (Batılı kullanıcıları geride bırakacak derecede) kullanma konusunda gösterdikleri atılgan ve heveskâr tavırdır. Bu haliyle cep telefonuna yüklenen sembolik anlam, küresel dolaşımda olan diğer tüketim nesnelerinden farklılık gösterecektir. Cep telefonu yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinden biri olma özelliğiyle, tıpkı internet gibi, küresel dünyayı yalnızca izleme değil, ona katılma, onun bir parçası olma, kendini "dünyalı" gibi hissetme olanağı sağlamaktadır.

14 Gündelik hayattaki göç deneyimi kavramıyla ilişkili olarak Hong Kong ve İstanbul kentlerinin karşılaştırıldığı bir yazı için bkz. Suner (1999).

15 Gülay Göktürk, "Gidemeyenlerin Ülkesi," *Sabah*, 3 Nisan 2001.

BTYKA-2000, Türkiye'de cep telefonu kullanıcılarının önemli bir çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu sonucunu ortaya koymaktadır. Bireysel cep telefonu sahipliği temelindeki araştırma bulgularına göre, Türkiye'de toplam bireysel cep telefonu sahipliğinin yarısından fazlasını 16-34 yaş grubundakiler oluşturmaktadır. Kentsel alanlarda yaşayan 16-24 yaş grubundaki nüfusun % 53.3'ü, 25-34 yaş grubundaki nüfusun % 54.4'ü kendine ait bir cep telefonuna sahiptir. Yaş gruplarında yukarıya doğru çıkıldıkça bu oranın düştüğü gözlenmektedir. Aynı biçimde, cep telefonu cihazının yenilenme oranı gençler arasında daha yüksektir. 16-24 yaş grubu içinde, cep telefonu cihazını bir ya da daha çok kereler yenileyenlerin oranı % 35.1 iken, bu oran yaş ilerledikçe düşmektedir (35-44 yaş grubunda % 29.2, 55 ve üzeri yaş grubunda % 16.5). Bu veriler ışığında, Türkiye'de cep telefonu etrafında kurulan yan anlamların büyük oranda genç nüfusun yaşam tasavvurları ve gelecek beklentileri bazında oluşması kaçınılmazdır. Cep telefonu gençler açısından yalnızca işlevselliğiyle tanımlanan bir iletişim aracı değil, aynı zamanda önemli bir kimlik oluşturma nesnesidir.

Beklenebileceği gibi, Türkiye'de cep telefonu araç ve servis reklamlarının hedef kitlesi de büyük oranda gençlerdir. Bu çerçevede, 2000 yılında yayınlanışını izleyen ilk aylarda hayli popüler olan ve çok tartışılan "Hazır Kart" reklamları (Turkcell'in kartlı telefon servisinin tanıtımını yapan reklam) ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Belli bir anlatı çerçevesinde birbirini izleyen olayların "dizi" şeklinde aktarılmasından oluşan reklam filmleri, temel olarak Amerikanvari giyimli (kot pantolon, kovboy şapkası ve çizmeleri vb.) bir genç kızın Türkiye'nin farklı kırsal bölgelerinde farklı taşıt araçlarıyla, kimi zaman yürüyerek yaptığı maceralı geziyi konu alır. Kıza karşı romantik ilgisi belli olan genç bir erkek de aynı yerlerde gezmekte, ancak anlık karşılaşmalar dışında kızı bir türlü yakalayamamaktadır. (Reklamın 2001 sonbaharında yayınlanan yeni bölümünde, kızla oğlan nihayet bir araya gelir, ancak kısa sürede yolları yine ayrılır). Reklamın sloganı "ben özgürüm"dür. Genç kız yanında Hazır Kartlı bir cep telefonu taşır. Görünüşe göre, özgürlük bu ürün sayesinde gerçekleşmektedir.

Söz konusu reklam "temsil" (*representation*) problematiği içerisinde ele alındığı zaman (Türkiye'nin gerçeklerini doğru olarak temsil edip etmediği), elbette ki son derece yüzeysel ve aldatıcıdır. Reklama temsil problematiği çerçevesinde yöneltilen eleştirileri saklı tutmak kaydıyla, cep telefonu etrafında oluşan yan anlamları kavramak açısından, bir kültürel metin olarak reklamın ortaya koyduğu fanteziyi tartışmak bize önemli ipuçları sağlayabilir. Hazır Kart reklamının kurduğu fantezi alanında, bir çeşit özgürlük vaadinin taşıyıcı olan iletişim teknolojisi (kartlı cep telefonu), mekânın doğasını dönüştürücü bir rol oynar, böylece olduğu yerde göçmenliği mümkün kılar. Reklam filminde bir yandan olayların geçtiği yer Türkiye'dir, ancak gördüğümüz şeyler Türkiye'ye pek benzemez. Aynı biçimde, öykudeki kahramanlar Türkiyeli'dir, ama pek Türkiyeli gibi değildirler. Reklam filmi, burasını sanki başka bir yermiş gibi gösterir. Filmin

görsel cazibesi fazlasıyla tanıdık, aşina ve yerli (buralı) olanı, uzak, farklı ve yabancıymış gibi göstermesidir. Güneydoğu'da askerliğini yapan bir er, taşrada bir memur, Kürt çocuklar, sanki bir Amerikan filmindeki ya da *National Geographic* dergisindeki görüntülermiş gibi karşımıza çıkıverirler. Burayı başka bir gözle, turist değilse bile, yabancı bir gezginin gözüyle görürüz. Bu anlamda, reklamda vaat edilen özgürlük, "şimdilik" burada kalanlar (kalmak durumunda olanlar) için, burayı başka bir yermiş gibi yaşantılayabilme özgürlüğüdür. Bu fantezi alanı içerisinde, cep telefonu yer değiştirmeden yapılan bir göçün aracıdır.

Bu çerçevede, "ya sev ya terk et" ve "ben özgürüm" sloganları, çok farklı ideolojik konumlanışların ifadeleri gibi görünseler de, aslında her ikisi de 1990'lar Türkiyesi'nde "ev," "vatan," "aidiyet" kavramları çerçevesinde yaşanan krizin ve bununla bağlantılı olarak oluşan göç tasavvurlarının birer semptomudur. Her iki slogan da, burada kalanlara bu durumla başetme önerileri sunar.

"Buralı" bir araç olarak cep telefonu

Kuzey Amerikalı bir feminist, bir konuşmada kadınların hayatlarını değiştirmek isteyip de buna güçleri yetmeyince saç modellerini/renklerini değiştirdiğini söylemişti. İçinde doğruluk payı olan bir saptama. Pek çok kadının yaşamında bu iddiayı haklı kılacak en az birkaç berber macerası olduğunu sanıyorum. Cep telefonunun da arasında olduğu yeni iletişim teknolojilerinin, küresel ekonomiye eklemlenme ve gecikmiş modernleşme süreçlerinin yarattığı kronik kriz durumunda yaşayan Batı-dışı toplumlarda bir anlamda benzer bir rol oynadığını söyleyebilir miyiz? Cep telefonu, bu toplumlarda, bir çeşit hareketlilik, özgürlük ve değişim vaadini temsil eder. Başka bir dünyaya, bir çeşit küresel dünyaya ait olma, onun dilini (teknolojinin ve ulusaşırı tüketim kültürünün dili) konuşabilme aracıdır. Yer değiştirmeden yapılan bir göçün, başka yerlerle bağlantı kurmanın ve burayla bağlantıları koparmanın aracı. Ama, her yeni saç renginin/modelinin ilk anda yarattığı değişiklik duygusunun kısa sürede kayboluvermesi gibi, cep telefonu kullanımı da varolan hayat pratiklerini değiştirmez, onlara eklemlenir, onların uzantısı haline gelir. Başka şekilde söylersek cep telefonu, kullanım pratikleri anlamında fazlasıyla "buralı" bir araca dönüşür.

BTYKA-2000'in Türkiye'de cep telefonu kullanım biçimlerine dair bulgularına baktığımızda, aracın kullanımının zaten varolan ilişki biçimleri ve yaşam pratiklerine eklemlendiği görüyoruz. Bu çerçevede, Türkiye'de cep telefonu büyük oranda yakın çevreyi (özellikle aile bireylerini) denetleyebilme ve başkaları tarafından her an denetlenebilme amacıyla kullanılıyor. Örneğin, kullanıcıların cep telefonu edinme nedenlerine ilişkin bulgular aracın ağırlıklı olarak "her istendiğinde kendisine ulaşılabilmesi" (% 34) ve "aile bireylerine her an ulaşabilmek" (% 36) amacıyla edinildiğini ortaya koyuyor. Aynı biçimde, kullanıcıların büyük çoğunluğu (% 54) cep telefonunu en çok aile bireyleriyle görüşmek için

kullandıklarını ifade etmekteler. Bunu % 28 ile yakın arkadaşlar ve % 17.3 ile iş çevresi izlemekte. Bu bulgulardan cep telefonunun özellikle aile ilişkileri içinde bir denetim aracına dönüştüğü, insanların eşleri ve çocuklarını denetleyebilmek amacıyla cep telefonu sahibi olmaya yöneldikleri sonucunu çıkarabiliriz.[16]

Somut kullanım pratikleri açısından bakıldığında, ironik biçimde, cep telefonu, araç etrafında oluşturulan yan anlamların aksine, aslında "çekip gitmeyi," "ortadan kaybolmayı," "özgürce hareket etmeyi" zorlaştıran bir araç gibi gözüküyor. Bu çerçevede, cep telefonunun sağladığı özgürlük ve hareketlilik, kısıtlılık ve denetimle birlikte geliyor.[17] Cep telefonu kullanıcısı gönüllü olarak kendisini her arandığında bulunabileceği, her an nerede olduğu ve ne yaptığının başkaları tarafından sorgulanabileceği bir ağın içine yerleştiriyor. Bu da, insan nereye giderse gitsin ve ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın aslında hep ulaşılabilir bir yerlerde yani "buralarda" olma durumu anlamına geliyor.

Sonuç

Bu yazı 1990'ların sonundan itibaren Türkiye'de dramatik bir artış gösteren cep telefonu sahiplik ve kullanımını, bu dönemde aidiyet ve vatan kavramları çerçevesinde yaşanan krizin ve bununla bağlantılı olarak oluşan kitlesel göç arzusu-

16 BTYKA-2000'in SMS (kısa mesaj) kullanımı konusundaki bulguları da, cep telefonu kullanımının var olan hayat pratiklerine eklemlenir tarzda gerçekleştiği argümanını destekler niteliktedir. Araştırma bulguları, Türkiye'de cep telefonunun SMS özelliğinin yaygın olarak (% 73.9 oranında) kullanıldığını ortaya koymaktadır. SMS kullanımı gençler arasında belirgin biçimde yaygındır. 16-24 yaş grubu arasındaki gençler % 92 gibi yüksek bir oranda bu hizmeti kullanmaktadır. Araştırmanın WAP kullanımı konusundaki bulguları ise, bu hizmetin Türkiye'de düşük bir oranda tanındığını ve çok sınırlı seviyede kullanıldığını ortaya koymaktadır. Cep telefonu kullananların ancak binde sekizi WAP hizmetinden yararlanmaktadır. Kullanıcıların yalnızca % 18'i WAP konusunda bilgi sahibidir. Buna karşılık, kullanıcıların % 20'si bu sözü ilk kez duyduklarını belirtmiş, % 62'si ise WAP sözünü duyduklarını, ancak bu konuda bilgileri olmadığını belirtmiştir. Mesaj gönderme, konuşmayla kıyaslandığında son derece ucuz, WAP hizmetiyle kıyaslandığında ise daha basit ve kolayca uygulanabilir bir kullanım şeklidir. Cep telefonuyla standart konuşma pratiğinden farklı olarak, mesaj gönderme kamusal alan içinde özel konuları başkaları tarafından duyulabilecek şekilde konuşmanın yaratabileceği sıkıntı ve mahcubiyet duygusunu bertaraf etmekte, en özel şeyleri bile (kişisel sorunlar, romantik içerikli ya da müstehcen içerikli konular), her an ve her ortamda ifade edebilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu veriler ışığında, SMS özelliğinin özellikle gençler tarafından yoğun biçimde kullanılması beklenebilecek bir sonuçtur. Cep telefonu kullanımının zaten varolan ilişki biçimleri ve yaşam pratiklerine eklemlendiği argümanının bir ölçüde SMS özelliği için de geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz. Mesaj servisi Türkiye toplumunda yaygın biçimde gözlenen bir kültürel pratik olan "muhabbet etme" geleneğini zamansal ve mekânsal sınırları aşarak kesintisiz biçimde, her an ve her yerde gerçekleştirebilmeyi mümkün kılmaktadır. Bu çerçevede tıpkı internet teknolojisinin "chat" özelliğinin yoğun ilgi görmesi gibi, cep telefonunun SMS özelliğinin yoğun kullanımı da bilgi/iletişim teknolojilerinin varolan yaşam pratiklerinin bir uzantısı haline gelmelerinin örneklerinden biridir.

17 Nurullah Ardıç (2001) cep telefonunun özel ve kamusal alanlar arasındaki ayrımın müzakere edilmesinde oynadığı rolü tartıştığı yüksek lisans tez çalışmasında, araç çevresinde oluşan paradoksal anlamlardan biri olarak "kolay ulaşılabilirlik ve mahremiyet ihlali" geriliminden söz etmektedir. Cep telefonunun, insanı başkaları tarafından her an ulaşılabilir kılma özelliği bir yandan güvence duygusu sağladığı için arzulanır bir nitelik taşır, ancak diğer yandan her an ve her yerde aranabilecek olmak mahremiyetin ve kişisel özgürlüğün sınırlanması anlamını taşıdığı için bir rahatsızlık unsurudur da aynı zamanda.

nun semptomlarından biri olarak değerlendirmektedir. Kuşku yok ki, içinde bulunduğumuz dönemde Türkiye'de sosyal bilimlerin önündeki zorlu uğraşlardan biri "krizi" kavramsallaştırmak olmak durumundadır. Bunu yaparken yeni tasavvurlar, farklı görme biçimleri geliştirmek zorundayız. Zira, krizin yaşantılanış biçimi her zaman yalnızca en belirgin biçimde ortaya çıktığı alanlarla (işsizlik oranı, fakirleşme vb.) sınırlı değil. Krizin gündelik hayatın ayrıntılarına nasıl sindiği, gündelik hayat mekânlarını ve pratiklerini nasıl yeniden biçimlendirdiği ilginç ve önemli bulgulara gebe bir araştırma alanı olarak karşımızda duruyor.

KAYNAKÇA

Abbas, Ackbar (2000) "Cosmopolitan de-scriptions: Shanghai and Hong Kong," *Cultural Studies*, 12/3 (Güz).

Abbas, Ackbar (1999) "Hong Kong'u inşa etmek: Göç ve gözden yitiş," (çev. Asuman Suner) *Toplum ve Bilim*, 80 (Bahar).

Adorno, W. Theodor (1998) *Minima Moralia*, Metis, İstanbul.

Ardıç, Nurullah (2001) *Mobile Phone and the Re-Negotiation of the Distinction Between the Public and the Private Spaces in Turkey*. Master Tezi. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul.

Barthes, Roland (1972) *Mythologies*, The Noonday Press, New York.

Comaroff, Jean ve John L. Comaroff (2000) "Millenial capitalism: First thoughts on a second coming," *Cultural Studies*, 12/2 (Bahar).

Erdoğan, İrfan (2001) "Cep telefonuyla dolan ve boşalan cepler ve bilinçler," *Bilim ve Ütopya*, 83 (Mayıs).

Geray, Haluk (2001) "Toplumsal değişkenler ve cep telefonu," *Bilim ve Ütopya*, 83 (Mayıs).

Hall, Stuart ve Naoki Sakai (1998) "A Tokyo dialogue on Marxism, identitiy formation and cultural studies" Kuan Hsing Chen (der.), *Trajectories: Interasia Cultural Studies* içinde, Routledge, New York.

Karakaş, Sirel ve Cem Karakaş (2001) "Cep telefonunun yaygınlığı ve olası psikolojik nedenleri," *Bilim ve Ütopya*, 83 (Mayıs).

LaRose, Robert (2000) "Understanding personal telephone behaviour," http:// info.tc.msu.edu/faculty/larose/html/fonbehav/html.

Leung, Louis ve Ran Wei (1991) "Who are the mobile phone have-nots?" *New Media and Society*, 1 (2).

Morley, David (1999) "Bounded realms: Household, family, community, and nation," Hamid Naficy (der.), *Home, Exile Homeland: Film, Media and the Politics of Place* içinde, Routledge, New York.

Naficy, Hamid (1999) "Framing exile: From homeland to homepage," Hamid Naficy (der.), *Home, Exile Homeland: Film, Media and the Politics of Place* içinde, Routledge, New York.

Nalçaoğlu, Halil (yayınlanacak) "Yeni binyılda devrimci öğrencilerin özgül fantezi uzamı: Türkiye'den Seattle'a selam olsun".

Özcan, Yusuf Ziya ve Abdullah Kolçak (2001 yayınlanacak) "Use and gratification of cellular telephones in Turkey".

Said, Edward (1983) *The World, The Text and The Critic*, Faber & Faber, Londra.

Suner, F. Asuman ve Halil Nalçaoğlu (2000) "Risk, rupture and the earthquake: Reflections on the summer 1999 quake in Turkey", konferans bildirisi, *The Third International Crossroads in Cultural Studies Conference*, Birmingham, Haziran 21-25, 2000.

Suner, Asuman (1999) "Hong Kong'tan İstanbul'a kent fragmanları," *Defter*, 38 (Kış).

Zizek, Slavoj (1997) *The Plague of Fantasies*, Verso, New York.

Menemen Olayı'nın sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik analizi

*Nurşen Mazıcı**

Bu çalışmanın başlığının "Menemen Olayı'nın Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Analizi" oluşunun nedenleri şunlardır: 1924-1938 yılları arasında Türkiye'de çıkan 18 ayaklanmadan yalnızca Menemen Olayı'nın Batı Anadolu'da çıkmış olması (Genelkurmay Harb Tarihi Başkanlığı, 1972) onu farklı kılmaktadır. Nasturi, Zilan, Şeyh Sait, Dersim, Ağrı gibi diğer 17 ayaklanmada etnik tema, bağımsızlık talebi, dış kışkırtmalar vb. önemli birer etken olmalarına karşın, Menemen Olayı için bunları söylemek mümkün değildir. Dahası, Menemen'de, Orta, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya kıyasla hem okuma yazma oranı ve ekonomik gelişmişlik düzeyi daha yüksek, hem de, kısmi sanayileşmenin etkisiyle, feodal kurum ve kişilerin nüfuzları daha azdır. Ayrıca, yeni rejimin kolay ulaşabileceği bir yöredir.

Bu özellikler gözönüne alınarak sorulacak sorular şunlardır: Menemen Olayı, yaygın biçimde kabul edildiği üzere, bir dinsel ayaklanma mıdır? Deli, esrarkeş, cahil altı kişinin başlattığı, bir anda ortaya çıkan "korsan" bir olay mıdır? 2000 nüfuslu kasabadan 1500 kişinin etkin ya da edilgin katılımıyla gerçekleşen olay sonrası adının "mel'un belde" olarak değiştirilip yöre insanının başka yerlere sürülmesi istenen (*Cumhuriyet*, 8 Ocak 1931) Menemen'in halkının bu eylemdeki sorumluluğu nedir? Yoksa gerçek neden, olayın başlatıcısı Derviş Mehmet'in, "vatan haini" Çerkez Ethem'in yandaşlarından ve "eşcinsel" olması mıdır? Yoksa, akademik literatürde yer aldığı ve Türkiye Cumhuriyeti resmî tarihinin belgelendirdiği üzere, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın iktidara gelme hırsıyla gerçekleştirdiği bir kışkırtma mıdır?

Gazetelere, TBMM ve mahkeme tutanakları ile Emniyet Genel Müdürlüğü

(*) Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

Arşivi belgelerine dayanan bu araştırmada Menemen Olayı'nın gelişim ve oluşum sürecine ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Menemen Olayı'nın oluşum süreci

Menemen Olayı, 23 Aralık 1930 günü saat 6.20'de Menemen Kazar Camii önünde başlamış, saat 9.00 sularında sona ermiştir. Sanıkların duruşmada verdikleri ifadelerden ve Divan-ı Harp Kararnamesi'nden,[1] örgütlenmenin altı yıl önce (*Son Posta*, 11 Ocak 1931), tekke ve zaviyelerin kapatılması, sarık ve cübbe gibi dinsel giysilerin yasaklanması ve şapka devrimi üzerine başladığı anlaşılmaktadır.

Olay Menemen'de patlak vermişse de, örgütlenmesi Menemen'in çevre kasaba ve köyleriyle sınırlı kalmamıştır. Örgütlenmenin beyin takımından olan, ancak eyleme katılmayan ve kendini "halifeler halifesi" olarak tanıtan Manisa Tabur İmamlığı'ndan emekli Laz İbrahim Hoca, Karadeniz kıyıları, Kayseri, Bursa, Balıkesir, Bergama ve Manisa başta olmak üzere Anadolu'nun birçok yerini dolaşarak Nakşibendi tarikatinin kök salmasına çalışmıştır.[2] Tarikatin bir başka önde geleni Esat Hoca ise, İstanbul Erenköy ve Beykoz'da örgütlenmeyi sürdürmüştür.[3] Burada kayda değer nokta, Esat Hoca'nın "irticai faaliyetinin" Cumhuriyet döneminden önce başlamış olmasıdır. "31 Mart Vakası"nın hazırlayıcısı olduğu iddia edilen Sultan II. Abdülhamit döneminde de benzeri çalışmalar yapan Esat Hoca, Erbil'e sürüldüğünü, ancak Sultan Reşat zamanında İstanbul'a dönebildiğini söylemiştir.[4] Menemen Olayı üzerine çalışan gazeteci Hikmet Çetinkaya, "sapık" olarak nitelendirdiği Esat Hoca'nın salt cahil halkı, "kara takkelileri" değil, tahsilli, kültürlü kişileri de etkilediğini yazmaktadır (Çetinkaya, 1995: 16). Araştırılması gereken nokta, böylesi bir etkililiğin sosyo-kültürel nedenleri olmalıdır.

Olayı çıkaranların ideolojisiyle ilgili, Nakşibendilikten, Bektaşilik (*Son Posta*, 11 Ocak 1931) ve 12 İmama iman eden Mehdiliğe uzanan, çelişik belirlemeler vardır (*Cumhuriyet*, 18 Ocak 1931). Nakşibendi tarikati, Sünni İslâm'ın Hanefi ekolüne dayanan oldukça tutucu bir tarikat iken, 12 İmam'a iman eden Mehdilik anlayışı, Şii İslâm'ın Caferilik ekolüne dayanır. Bektaşilik ise, Osmanlı İmparatorluğu kurulmadan önce Ahi örgütünden destek bulan, Osmanlı döneminde de Yeniçerilerin korumacılığını üstlenen, çeşitli din ve felsefe anlayışlarının bir harmanlamasından oluşan daha esnek bir tarikattir. 1826'da Sultan II. Mahmut tarafından Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla bu tarikatin etkinlikleri yasaklanmışsa da, Sultan Abdülmecit zamanında tekrar serbest bırakılmıştır.

1 *TBMM ZC*, D: III, C: XXIV, Sıra No: 58, s.85.
2 a.*k.*, s.79.
3 a.*k.*, s.85.
4 a.*k.*, s.63-64.

Eylemcilerin ideolojik beyanları ve hareketlerinde de, onlara atfedilen inanç çerçevesinin kendi içinde çelişkiler vardır. Örneğin Kubilay'ın başını kesen ve Mehdi olduğu savında bulunan Derviş Mehmet'in, "son peygamber" inancına ters düşecek bir biçimde, olaydan önce yaptığı zikir ayinlerinde, hep birlikte bir mağaraya gideceklerini, kendisine ilham nazil olacağını, zaten Hz. Muhammed'e de ilhamın böyle geldiğini ve esrar içerek Miraca çıkıp Allah'la görüştüğünü, bu yüzden sürekli esrar içmeleri gerektiğini söylediği kaydedilmektedir.[5] Ayrıca, dünyanın Mürşit Esat Hoca'nın avcunda bulunduğunu, isterse tufanlar, fırtınalar yaratıp dünyayı altüst edeceğini söylemiştir.[6]

Derviş Mehmet'in inançlarını yayarken izleyeceği güzergâh da dikkate değer görünmektedir: Türkiye'deki örgütlenmeyi tamamlayınca Arabistan'a, oradan da Çin'e geçerek tüm Yahudileri Müslüman yapacak[7] ve Hz. İsa'yla birleşip oradan Avrupa'ya dönerek Avrupa devletlerini de dine davet edecektir.[8] Hatta, Menemen Olayı'nın altı önemli isminden Nalıncı Hasan, duruşmasındaki ifadesinde Laz İbrahim Hoca ile Şeyh Esat'ın İstanbul'daki görüşmeleri sırasında Haydarpaşa'ya iki İngiliz donanmasının geldiğini; İbrahim Hoca'nın, bu gemilerin içinde Sultan Abdülhamit'in oğullarının bulunduğunu ve halifelik ilan edeceklerini söylediğini belirtmiştir. O tarihte İstanbul'da iki İngiliz donanması olamayacağı gibi, bu donanmada kırmızı fesli Araplar bulunduğu savı da tuhaf görünmektedir. Bu aktarımda gözaltı/polis ifadesi sırasındaki baskı koşullarının, bilgisizliğin -ya da belki bunların yanında Nalıncı Hasan'ın aldığı esrarın!- etkisi aranabilir.

Mustafa adlı bir başka tanık, İbrahim Hoca'nın Menemen'e bağlı Horozköyü'nde vaaz verirken rakı içen ve şapka giyenlerin gavur olduğunu, bundan Cumhurbaşkanı'nın sorumlu tutulması gerektiğini[9] söylediğini dile getirmiştir. Laz İbrahim'in "şeyhim" dediği, "vaktiyle 40 tekkenin şeyhi olan" (*Cumhuriyet*, 8 Ocak 1931) Esat Hoca'nın evinde yapılan bir toplantıda, yakında şapkaların atılarak tekrar fes giyileceği, halifelerin geleceği, tekkelerin yeniden açılacağı söylenerek devrimler aleyhine konuşmalar yapılmıştır. Nitekim kendini Mehdi ilan eden Derviş Mehmet'in de esrarlı zikir toplantılarında[10] hükümetin Müslümanları gavur yapmayı amaçladığını, bütün memurların ailelerini açık saçık gezdiren kafirler olduğunu, kendisinin Cumhuriyeti yıkarak dini iade edeceğini sıkça yinelediği belirtilmektedir. Çok geniş bir alana yayılan ve çok uzun bir zamandan beri zikir toplantılarını gizli kapaklı ve gözden uzak yerler-

5 *TBMM ZC*, D: III, C: XXIV, Sıra No: 58, s.10.

6 *a.k.*, s.9.

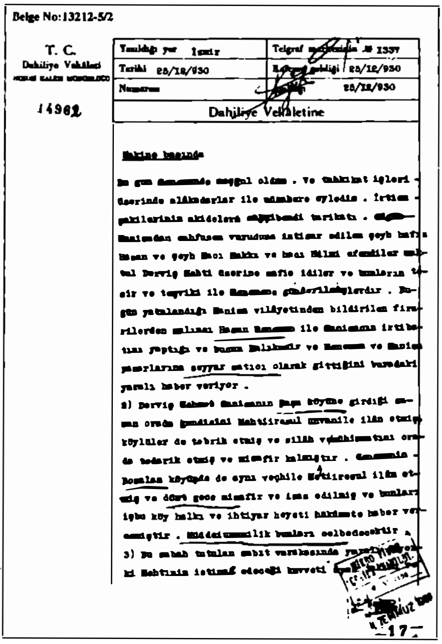
7 *a.k.*, s.12.

8 *a.k.*, s.9.

9 *a.k.*, s.41-42.

10 *T.C. İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü Araştırma, Planlama ve Koordinasyon Daire Başkanlığı Yayın No: 129* (EGMAPK), Belge No: 13212-5/2, s.61-62 [bkz. Belge 1].

BELGE 1



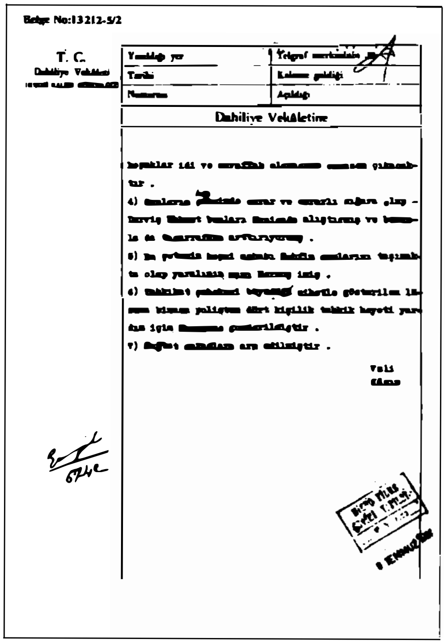
Belge No: 13212-5/2

T. C.
Dahiliye Vekâleti

14962

Yazıldığı yer İzmir	Telgraf merkezinin № 1337
Tarihi 25/12/930	Kaleme geldiği 25/12/930
Numarası	Açıldığı 25/12/930

Dahiliye Vekâletine



Belge No: 13212-5/2

T. C.
Dahiliye Vekâleti

Yazıldığı yer	Telgraf merkezinin №
Tarihi	Kaleme geldiği
Numarası	Açıldığı

Dahiliye Vekâletine

Vali

de değil, kahvehanelerde yapmakta olan tarikat karşısında hükümet, yalnızca ilgili kahvehaneleri kapatarak önlem alma yoluna gitmiştir.[11] Menemen Olayı'nı rapor eden 1. Kolordu Komutan Vekili Mustafa Paşa da bu dinci örgütlenmenin devletin güvenlik birimlerince gözlendiğini söyler:

> ... Ben bu havalede için için işleyen bir yaranın mevcudiyetini sureti kattiyede hissetmekteydim. Bu hususta büyük bir dikkat ve asabiyetle takibat ve tahkikatta bulunulması ve bu yarayı işleyenlerin behemehal meydana çıkarılarak selameti memleket namına kamilen vücutlarının kaldırılması elzemdir, kanaatinde bulunduğumu arzederim.[12]

Kaydetmeye değer iki önemli konu daha olduğu kanısındayız. Bunlardan ilki, Divan-ı Harp Örfi Savcı yardımcısı A. Fuat Bey'in esas hakkındaki mütalaasında yer alan, Menemen Olayı'nın birçok sanığının çıktığı Horozköyü halkının %80'inin İbrahim Hoca'nın müridi olarak Nakşibendi tarikatine katılmış olmalarına karşın,[13] 1924'te Türkiye'ye göçmüş olan bu Rumelili topluluğun çoğunun 30'lu yaşlarında olmalarına karşın aralarında hâlâ abdest almayı ve namaz kılmayı bilmeyenlerin bulunduğu, hatta bazılarının Allah'ın İstanbul'da

11 *TBMM ZC*, D: III, C: XXIV, s.9-12.

12 *EGMAPK*, Belge No: 1312-5/1, s.60 [bkz. Belge 2].

13 *TBMM ZC*, s.79.

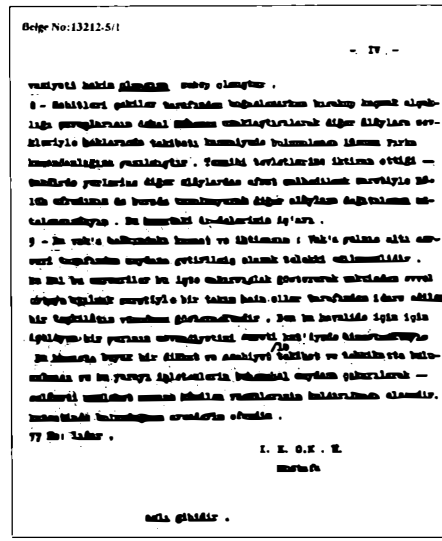
olduğunu sandıkları bilgisidir.[14] İkinci ilgiye değer nokta ise, dünyadaki tüm Yahudileri Müslüman yapma "misyonunu" üstlenen Derviş Mehmet ve arkadaşlarının eylemlerini destekleyen ve Menemen Olayı sonrası suçu sabit görülerek idam cezasına çarptırılanlardan birinin de Jozef Biton adlı bir Yahudi olmasıdır.[15]

TBMM'de ve basında Menemen Olayı

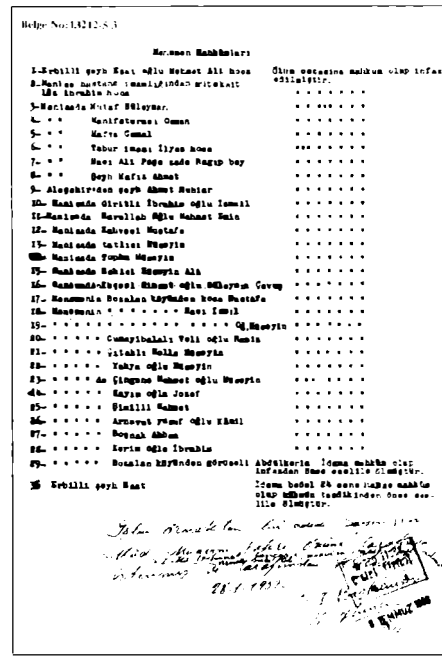
Menemen Olayı TBMM'ye, Denizli Milletvekili Mazhar Müfit Bey ve 43 arkadaşının 1 Ocak 1931'de Başvekil İsmet Paşa'ya verdiği soru önergesiyle yansır. Önergede, hükümetin Menemen Olayı öncesi aldığı ve olay sonrası alacağı önlemler sorulmaktadır.[16] Başvekilin açıklamaları, olay öncesi bir irtica şebekesinin örgütlendiğinden hükümetin haberinin olmadığı, ancak olay sonrası yapılan incelemelerde bu hareketin planlı ve geniş çaplı olduğunun farkedildiği yönündedir.

Kars Milletvekili Ahmet Ağaoğlu, gerici ruhun ortadan kaldırılmasının hükümetin aldığı önlemlerle değil, ülkenin aydın kesiminin sürekli çalışmasıyla mümkün olacağını söylemiştir. Oysa Urfa Milletvekili Ali Saib Bey, bu bölgede Cumhuriyet'e karşı bir ayaklanmanın çıkmasının en büyük suçlusunun Ahmet Ağaoğlu ve arkadaşları olduğu görüşündedir! Çünkü Serbest Cumhu-

BELGE 2



BELGE 3



14 a.*k.*, s.62.

15 Menemen Olayı'na katılarak suçları sabit görülüp idam cezasına çarptırılanlar için bak. *EGMAPK* Belge No: 13212-5/3, s.53 [bkz. Belge 3]; *TBMM ZC*, D: III, C: XXIV; Adliye Encümeni Mazbatası, Karar No: 22, Esas No: 3/564, s.91.

16 *TBMM ZC*, D: III, C: XXIII, s.2 vd.

riyet Fırkası'nın (SCF) olaylı İzmir gezisi, bu suçu işleyenlere cesaret vermiştir. İsmet Paşa'nın basın özgürlüğünün güvence altında olduğunu belirtmesine teşekkür eden Ahmet Ağaoğlu'na Ali Saib Bey, gazetecileri "kamuoyunun gözü, kulağı, ağzı" olarak nitelemiş, ancak rejimi yıkmak isteyen, gericilere cesaret veren hain gazetecilere karşı olduğunu belirtmiştir. Ali Saib Bey gibi İsmet Paşa ve Mazhar Müfit Bey de, bu gerici harekete SCF'nin neden olduğu görüşündedirler.

SCF'yi Menemen Olayı'yla ilişkilendiren olgu, kendini o denli güçlü duyumsatmıştır ki, Divan-ı Harb soruşturmalarında sanıklara SCF'nin olaylı İzmir gezisine katılıp katılmadıkları sorulurken[17] bazı sanıklar da savunmalarını güçlendirmek için, kendileri Cumhuriyet Halk Fırkalı olduklarından Serbest Fırkalıların kendilerine iftira ettiğini söylemişlerdir.[18] Bilindiği üzere SCF Genel Başkanı A. Fethi Bey ve arkadaşlarının, Partinin örgütlenmesini geliştirdiği Batı Anadolu'ya 3 Eylül 1930'da başlattıkları gezinin 4 Eylül'deki uğrak yeri İzmir'dir. Güvenlik güçleri ile, başta liman işçileri olmak üzere Fethi Beyin yapacağı konuşmayı dinlemeye gelen yaklaşık 50.000 kişilik halk kitlesi arasında çatışma çıkmıştır. Atatürk'ün bütün mülki yöneticileri arayarak Fethi Bey'in konuşmasını engellememelerini istediğine dair anlatımlar vardır (Yetkin, 1982: 169). Bir çocuğun ölümüne yol açan toplantı, CHF'lilerce sabote edilmiştir (Okyar, 1980: 499). CHF'yi destekleyen gazeteler, Fethi Bey'in konuşmasında "Şark Ahvali"nden sözettiğine dair asılsız haberlere yer vermiş, olayı yansız bir biçimde yazmaya çalışan çoğu gazeteci tutuklanmış, Fethi Bey de bu tutuklamaları hükümetin basın özgürlüğüne tahammülsüzlüğü olarak nitelemiştir. Ekim 1930'da yapılacak olan yerel seçimlere SCF'nin azınlıklardan da aday göstermesi, CHF'nin "Rum hayranlığı" karalamasıyla karşılaşmıştır. Oysa, Rum topluluğu içinde önemli bir ticaret erbabı bulunduğundan, bu kesimin kendini SCF'ye yakın hissetmesi, SCF'nin da liberal bir ekonomi politikası izlediğinden bu topluluğa özel bir ilgi göstermesi doğaldır. Olaylı geçen 1930 yerel seçimlerinde SCF'nin CHF'ye kıyasla çok daha başarılı olması, 502 seçim bölgesinden 31'ini SCF'nin kazanması, özellikle ülkenin gelişmiş bölgeleri olan Marmara, Ege, Akdeniz bölgelerinde SCF'nin ağır basması, iktidarı yitirme kaygısına kapılan CHF'yi SCF'ye fütursuzca eleştiriler yöneltmeye itmiştir. Divan-ı Harp tutanaklarına Derviş Mehmet'le Saffet Hoca'nın zaman zaman Rumca konuştuklarının geçmesi de[19] adeta SCF ile Menemen Olayı arasında zorlama bir dış kaynaklı (ya da gayrı-Türk) bağlantı kurulmak istendiği izlenimini vermektedir.

Fethi Bey'in seçimlerde hile yapıldığı savıyla 15 Kasım 1930'da İçişleri Vekili Şükrü Kaya hakkında görüşme açılması için TBMM Başkanlığı'na bir dilekçe vermesi, Menemen Olayı'nın üzerinde anlam kazanacağı zemini hazırlayan ya-

17 *TBMM ZC*; D: III, C: XXIV, s.36.

18 *a.k.*, s.36.

19 *TBMM ZC*; D: III, C: XXIV, s.12, 22.

pay, ancak güçlü bir gündem yaratmıştır: Fethi Bey'in seçimlerde yolsuzluk, fesatçılık, baskı yapıldığına ve görevin kötüye kullanıldığına ilişkin savlarına hiç yanıt vermeyen Şükrü Kaya, SCF'lileri, gericiler, saltanat yanlıları, yıkıcı propagandacılar diye niteleyip "31 Mart Vakası"nı diriltmeye çalışmakla, irtica ve komünizm propagandası yapmakla suçlamıştır.[20]

CHF'ye bir tepki olarak kurulmuş olmakla birlikte SCF'nin gerek kuruculara ve önde gelenlerine, gerek parti programına, gerekse üye tabanına bakıldığında yukarıdaki suçlamaların fazlasıyla şüphe götürür olduğu görülmektedir. Şerafettin Turan, kaynak göstermeden, "SCF toplantılarında... dinin elden gittiğinden, kadınların yüzlerinin açıldığından, zorla şapka giy[dir]ildiğinden sözedilmesi, şeriat düzenine dönmek isteyenleri cesaretlendirmişti" (Turan, 1995: 311), diyor. Oysa, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk kez kadınların da seçimlere katılması gereğine programında yer veren parti, SCF olmuş; CHF buna ancak 1931'deki ilk parti programında yer verebilmiştir. Ayrıca, SCF kurucu ve önde gelenlerinin eşlerinin hepsi başı açık, çağdaş görünümlü kadınlardır.

Menemen Olayı'nın basındaki yankıları TBMM'dekilere koşuttur. Dönemin önemli gazetelerinden *Hakimiyet-i Milliye*, *Vakit*, *Cumhuriyet* ve *Son Posta* olayı ayrıntılarıyla vermiş, bu gazetelerin köşe ve baş yazılarında, bu olayda dinin siyasal araç olarak kullanıldığı ortak görüşüne varılmıştır. Örneğin, Yakup Kadri, Menemen Olayı'nı Osmanlı tarihindeki Hafız Paşa ve Şekip Aslan vakalarına benzeterek, devrimlerin daha hiçbir şeyi değiştirmediğini[21] söyler. Yunus Nadi ise, "şeriat isteriz" diyen mürtecilerin aslında "yenilik istemeyiz" demek istediklerini, bunun da bu ülkede kökünden sökülüp atılması gereken bir Yeniçeri geleneği olduğunu belirterek, "yoksa ne o zaman ne de şimdi din ortadan kalkmıştır ki, onu yeniden istemeye gerek olsun,"[22] der. Yunus Nadi bir başka yazısında da, bu tür olayların yinelendikçe cezalarının daha sert olabileceğini[23] kaydeder.

Son Posta gazetesinde olaya ilişkin görüşlerini dile getiren, SCF'nin düşünsel önderi sayılabilecek Ahmet Ağaoğlu, Cumhuriyetin başlıbaşına bir din olduğunu, ancak bu dinin henüz kitabının yazılmadığını ve havarilerinin çıkmadığını, Cumhuriyetin ihmal edilerek kişisel iş ve çıkarlarla uğraşıldığını, Menemen Olayı'nın bunun sonucu olduğunu belirtir. Türk aydınının Cumhuriyete karşı görevini yapmadığı kanısındadır. CHF'yi kastederek, bir yandan Cumhuriyet savunuculuğu yapıp öte yandan güzel kadın bacağı yarışması tertiplemeye girişenlere, bir yandan "halk halk" diye bağırıp, öte yandan halkı hiçe sayanlara kimsenin inanmadığını[24] söyler.

Menemen Olayı basında yalnızca haber ve yorumlarla yer almamış, *Son Pos-*

20 *TBMM ZC*, D: III, C: XXII.., s.16-73.

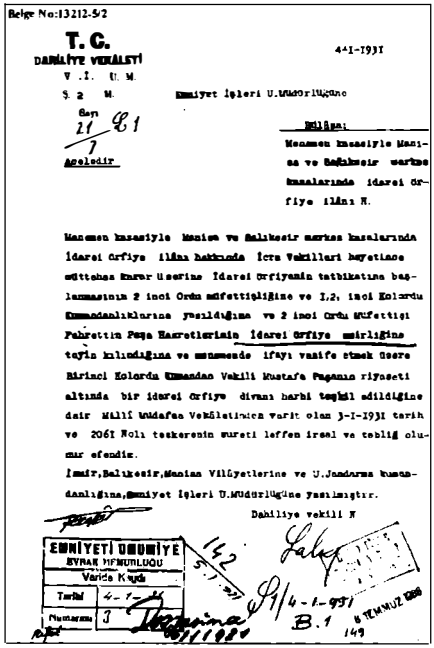
21 Yakup Kadri, "Fehmi Kubilay'ın Canhıraş Şehadeti", *Hakimiyet-i Milliye* 31 Aralık 1930.

22 Yunus Nadi, "Menemen'deki İrtica Hareketi", *Cumhuriyet* 25 Aralık 1930.

23 Yunus Nadi, "Din Siyasi Maksatlara Alet Yapılamaz", *Cumhuriyet* 1 Ocak 1931.

24 Ahmet Ağaoğlu, "Menemen hadisesi ve Münevverlerin vazifesi", *Son Posta* 12 Ocak 1931.

BELGE 4



Belge No:13212-5/2

T. C.
DAHİLİYE VEKÂLETİ
V. İ. U. M.
Ş. 2 M.

4-I-1931

Emniyet İşleri U.Müdürlüğüne

Sayı 21 E 1
7

Aceledir

Bölüm:
Menemen kazasiyle Manisa ve Balıkesir merkez kazalarında idarei örfiye ilânı H.

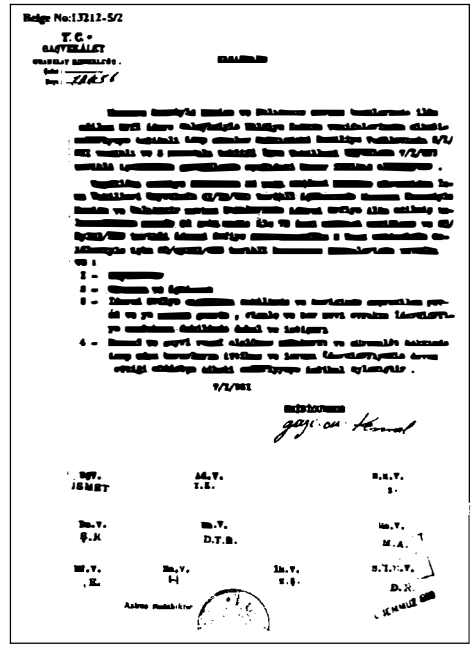
Menemen kazasiyle Manisa ve Balıkesir merkez kazalarında İdarei örfiye ilânı hakkında İcra Vekilleri heyetince müttehaz kararı üzerine İdarei örfiyenin tatbikatına başlanmasının 2 inci Ordu müfettişliğine ve 1,2, inci Kolordu Kumandanlıklarına yazıldığına ve 2 inci Ordu Müfettişi Fahrettin Paşa Hazretlerinin İdarei örfiye emirliğine tayin kılındığına ve menemende ifayı vazife etmek üzere Birinci Kolordu Kumandan Vekili Mustafa Paşanın riyaseti altında bir idarei örfiye divanı harbi teşkil edildiğine dair Millî Müdafaa Vekâletinden varit olan 3-I-1931 tarih ve 2061 Nolı teskerenin sureti leffen irsal ve tebliğ olunur efendim.

İzmir, Balıkesir, Manisa Vilâyetlerine ve U.Jandarma kumandanlığına, Emniyet İşleri U.Müdürlüğüne yazılmıştır.

Dahiliye vekili N

EMNİYETİ UMUMİYE
EVRAK MEMURLUĞU
Varide Kaydı
Tarihi 4-1-31
Numarası 3

142
5-1-931
S 1/4-1-931
B.1
149
6 TEMMUZ 1930



Belge No:13212-5/2

T.C.
BAŞVEKÂLET

[illegible]

7/1/931

[illegible]

Ş.K
D.T.B.
M.A.
H
Ş.Ş.
D.R.

Aslına mutabiktir

ta gazetesi, olay sonrası hükümetin aldığı önlemler hakkında İstanbul'da yaptığı bir mini kamuoyu yoklamasını yayımlamıştır. Çeşitli kesimlerden seçilen deneklerin %100'e yakını, olayı Cumhuriyet ve devrimlere karşı girişilen bir gerici hareket olarak kınarken, hükümetin aldığı sıkıyönetim uygulaması kararının,[25] olayın çıktığı bölgeyle sınırlı kalması gerektiği ve ülke genelinde böyle bir uygulamaya gerek olmadığı görüşündedirler (*Son Posta*, 20 Ocak 1931).

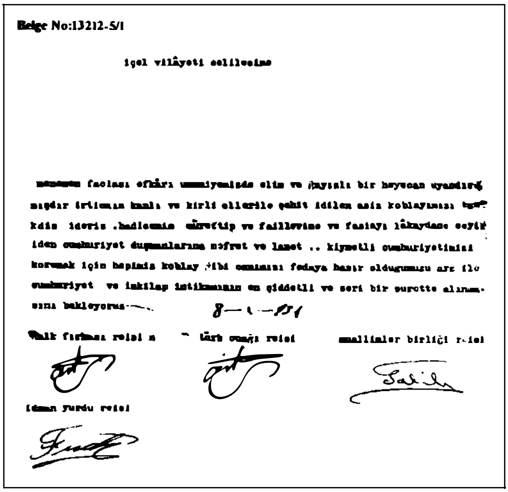
Vakit gazetesi, Menemen Olayı'na yer veren yabancı basın organlarından İskeçe'de yayımlanan *Yeni Adım* ve Bağdat'ta yayımlanan *El-Irak* gazetelerinin kınayıcı yazılarına yer vermiştir (*Vakit*, 8 Ocak 1931). *Cumhuriyet* gazetesi Uşak, Adana, Muğla, Eskişehir, Diyarbakır vd. illerdeki gençlik ve kadın kuruluşları, Muallimler Birliği ve Türk Ocakları'nın irticayı kınayan bildiri ve telgraflarını,[26] Teğmen Kubilay'ın eski eşi Vedide Hanım'ın Balıkesir Türk Ocağı'nda yaptığı konuşmayı (*Cumhuriyet*, 7 Ocak 1931) yayımlamıştır. Kısacası, gerek hükümet yanlısı, gerekse hükümet karşıtı basının ve kamuoyunun Menemen Olayı'na duyarlılıkla tepki gösterdiği söylenebilir. Gazeteler arasında Menemen Olayı'nı en ayrıntı bir biçimde veren gazetelerden birisinin *Son Posta* gazetesi olması önemlidir. Bunun önemi, *Son Posta*'nın, SCF'nin yayın organlarından birisi olarak tanınması ve SCF'nin 17 Kasım 1930'da kurucularınca kapatılma-

25 Sıkıyönetim ilanı kararı İçişleri Bakanlığı'nca Emniyet Genel Müdürlüğü'ne yazılan yazı ve Bakanlar Kurulu kararnamesi için *EGMAPK*, Belge No: 13212-5/2, s.64-65'e bkz. [bkz. Belge 4].

26 *EGMAPK* Belge No: 13212-5/1, s.69 [bkz. Belge 5] ve *Cumhuriyet*, 2 Ocak 1931.

sından sonra bile, Partinin ideoloğu Ahmet Ağaoğlu'nun bu gazetede hükümeti eleştiren yazılarını sürdürmesinden ileri gelir (Sertel, 1977: 199-201). *Son Posta*'nın, olaydan dolaylı olarak SCF'nin sorumlu tutulması ihtimalinden duyduğu tedirginlikle de bu duyarlılığı gösterdiği ileri sürülebilir. *Son Posta* gazetesi gerçekten SCF'nin yayın organlarından birisi midir? Bu sorunun yanıtını hem Ağaoğlu'nun yazılarının içeriğine hem de gazetenin, SCF programının oldukça solunda olan ortak ve yazarlarından Zekeriya Sertel'in açıklamalarına bakarak anlayabiliriz. SCF'nin yayın organı olmayı hiç de çekici bulmadıklarını söyleyen Sertel, "... Biz, SCF'nin ortaya attığı ilkeleri beğenmiyorduk. O, liberalizmi savunuyordu, özel sermayeye önem veriyordu, devletçiliğe karşı durum almıştı. Biz ise, özel sermayeye devletçe yapılan yardıma karşı şiddetli bir savaşa girmiştik" (*agk.*: 193) der.

BELGE 5


Belge No:13212-S/1

İçel vilâyeti celilesine

menemen faciası efkârı umumiyemizde elim ve ğayızlı bir heyecan uyandırdı. mığdar irticanın kanlı ve kirli ellerile şehit idilen aziz kobilaymızı [illegible] kdin ideriz .hadisenin mürettip ve faillerine ve faciayı lâkaydane seyir iden cumhuriyet duşmanlarına nefret ve lanet .. kiymetli cumhuriyetimizi korumak için hepimiz kobilay gibi canımızı fedaya hazır oldugumuzu arz ile cumhuriyet ve inkilap intikamının en şiddetli ve seri bir surette alınmasını bekleyoruz.

8—1—931

Halk fırkası reisi — türk ocağı reisi — muallimler birliği reisi

idman yurdu reisi

Hem basının hem de CHF'nin boy hedefi olan SCF'nin kapatılmasından bir ayı aşkın zaman geçtikten sonra Menemen Olayı ortaya çıkmış, bundan yaklaşık yedi ay sonra, 5 Temmuz 1931'de de bir grup milletvekili, TBMM Başkanlığı'na önerge vererek, basın özgürlüğünün kötüye kullanıldığından şikayetle, TBMM'nin bunun önüne geçmesini istemişlerdir. Bu önergenin asıl saikinin, Menemen Olayı olduğunu söyleyebiliriz. Menemen Olayı'na ilişkin TBMM Başkanlığı'na bir önerge veren milletvekillerinden Mazhar Müfit ve Ali Saib beyler, Meclis görüşmelerinde de söz alarak, "basın özgürlüğünü kötüye kullanan yılanların saçtığı zehir"den bahsetmiş, Batı Anadolu'da yayımlanan hemen bütün gazetelerin yazarlarını, "hain, dolandırıcı, Rum yandaşı, Ermeni misyoneri, Yahudi işbirlikçisi" olarak nitelemişlerdir.[27] Böylece 25 Temmuz 1931'de TBMM'de kabul edilen Matbuat Kanunu'na yol açılmış, Yasanın 40. maddesi, "Padişahlık ve hilafetçilik yolunda ve komünistlik ve anarşistliği kışkırtan yayın yapılmaz" hükmünü düzenlemiştir (Turan, 1995: 311).

SCF ve SCF'yi destekleyen basının, 40. maddede özetlenen bir ideoloji ve yayın politikasına sahip olduklarından mı Menemen Olayı ortaya çıkmıştır sorusunun yanıtını iki aşamada vermek gerekir. İlk aşamada, programının 1. maddesinde cumhuriyetçilik, milliyetçilik ve laiklik ilkelerine bağlılığını somut bir biçimde

27 *TBMM ZC*, D: IV, C: III, s.43 vd.

ifade eden SCF'nin, pratikte de bu ilkeleri en az CHF kadar kararlılıkla benimsediği açıktır. Fethi Bey, Nuri Conker ve Ahmet Ağaoğlu gibi Parti önde gelenlerinin bu ilkelere inançları da tartışma götürmeyecek denli tutarlıdır. Ancak SCF ve kurucularının laiklik anlayışları, CHF'ninki gibi militan bir laiklik anlayışı değildir. Başta *Son Posta* ve *Yarın* olmak üzere SCF'yi destekleyen gazete ve yazarlarının ise laiklik konusunda SCF'den çok CHF'ye yakın oldukları söylenebilir.

İkinci aşamada şunlar söylenebilir: SCF'nin benimsediği liberal ekonomi politikasıyla asıl seslendiği seçmen kitlesi orta ve üst gelir grubu olmasına karşın, partinin tabanını alt gelir grubu oluşturmuştur. Bu kitle, SCF'nin ekonomik politikasıyla özel olarak ilgili ve bu konuda bilgili bir kitle değildir. Ancak SCF, salt CHF'nin muhalifi olmakla ve hükümetin özellikle ekonomik politikası alanındaki uygulamalarına karşı çıkmakla, kendiliğinden kitleleri arkasından sürükleyebilmiş, bu oluşuma SCF yöneticileri bile şaşırmıştır. Bu yoğun kitle desteğini harekete geçiren tepkinin temel saiki, başta laiklik olmak üzere, siyasal alanda yapılan devrimlere yönelik değildir, ekonomiktir. CHF Hükümetinin tüm çabalarına karşın 11 yıl süren savaş ekonomisinin darboğazından çıkamayışına, 1927-1928 yazının kurak geçmesi ve 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı'nın olumsuzlukları da eklenmiştir. Bu olumsuzluklardan en çok tarım ürünü dışsatımı yapan Batı Anadolu Bölgesi etkilenmiştir. Nitekim Menemen halkı da bu ekonomik sıkıntıların etkisiyle yerel seçimlerde SCF'ye oy vermiştir (Turan, 1995: 311). Ekonomik sorunların çözümünde yetersiz kalan CHF, iktidarını koruyabilmek için, popülist bir politika izleyerek, dönemin en duyarlı kavramlarından olan irtica ve komünizm kavramlarını kışkırtıcı bir biçimde kullanıp SCF tabanını gericilikle suçlamaya yönelmiş; böylelikle küçük bir kesimi oluşturan cumhuriyet ve laiklik karşıtlarına da adeta SCF'yi adres göstermiştir. Önceki dönemin muhalif partisi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Şeyh Sait Ayaklanması'nı hazırladığı suçlaması da SCF'yi yıpratma maksadıyla gündemde tutulmuştur (Tunaya, 1995: 626).

CHF'nin genel politikasını ve uygulamalarını eleştiren, bu nedenle SCF'ye destek veren *Yarın* gazetesi, cumhuriyetçilik ve laiklik ilkelerine bağlılığına ilişkin bir "zaafı" olmamasına karşın, başyazarı Arif Oruç'un Çerkes Ethem'in yeğeni olması ve Derviş Mehmet'in Çerkes Ethem'in yanına Yunanlılara sığınması nedeniyle, CHF'nin SCF'ye karşı propagandası için elverişli bir malzeme olmuştur. Mete Tunçay'ın belirttiği gibi, o yıllarda devlete karşı yapılan her hareketi Çerkes Ethem'e bağlamak bir adet halindedir (Tunçay, 1992: 294 dn.), Çerkes Ethem'in bir "hain" olduğu hem sanıkların ifadelerinde sık sık tescil edilmiş, hem de Menemen Olayı'ndan sorumlu tutularak yargılanan Saffet Hoca'nın eşiyle Jozef Biton'un kızkardeşinin yakınlarının affedilmesi için Divan-ı Harp Yüksek Başkanlığı'na hitaben yazdıkları mektuplarda[28] dile getirilmiştir.

28 *TBMMZC*, D: III,C:XXIV, s.83-84.

Zamanla SCF'nin yukarıdaki suçlamalarla hiçbir ilgisi olmadığı anlaşılmıştır. Nitekim Yakup Kadri, yaklaşık 100 günlük ömrü boyunca CHF ve CHP yanlısı basın tarafından SCF ve Fethi Bey'e yöneltilen saldırılara katıldığı için yıllar sonra pişmanlık duyacak, yanıldığını itiraf edecektir (Karaosmanoğlu, 1984: 119). Falih Rıfkı da SCF'nin siyasal çizgisini aklama gereği duyacaktır: "Fethi Bey'in kendisi Atatürk'ü hayal kırıklığına uğratmamıştır. Ama özellikle iktidarı nüfuz ticareti için ele geçirmek ve İsmet Paşa'nın bu bakımdan çıkardığı güçlüklerden kurtulmak isteyenler, kolay yolu aradılar, irticanın tahriklerini benimsediler" (Atay, 1969: 521). Fethi Bey'in partiyi feshettikten sonra Atatürk'e "Bak! Bu Serbest Fırka durdu. Bir daha demokrasi denemesinin yapılacağı kanısında değilim. Türkiye'de bu oligarşiyi tasfiye edebilmek için kadrosu ve düşüncesi buna yetecek kudret ve güçte bir varlığa dayanmaksızın bir daha bunu yapma!" (aktaran Mazıcı, 1997: 13), uyarısı da dönemin sosyo-ekonomik politikasını açıklamak bakımından anlamlı görünmektedir.

Yalçın Küçük'ün Menemen Olayı'nı da içeren dönem değerlendirmesi, sonuçları bakımından Falih Rıfkı'nın görüşleriyle benzerlik taşırken, nedenleri açısından farklıdır. Küçük'e göre, Menemen Olayı, Kemalist Rejimi rayına oturtmak için önceden hazırlanmış bir senaryodur. Zapt-ü rapt altına alınmak istenen toplumun ekonomik sıkıntılarını örtbas etmek için rejim karşıtı bir ayaklanma gerekli görülmüştür. Bu nedenle Menemen İlçesi ve Kubilay bilinçli bir biçimde arbedeye sürüklenmiş, onun şehit edilmesiyle hükümet rejim karşıtlarını denetim altına alarak baskıcı politikasını meşrulaştırmıştır (Küçük, 1989: 236-7). Küçük'ün yorumu spekülatif ve abartılı görünse de, üzerinde silahı olmayan ve birkaç günlük askerî deneyimi olan bir yedek subayın 1500 kişiyi etrafına toplayabilmiş silahlı kişilerin üzerine gönderilmesi ve yanındaki askerî birliğin tüfeklerinde gerçek mermi olmaması[29] düşündürücüdür.

Menemen Olayı'nın boyutları

Buraya değin aktardığımız görüş ve yorumların tek ortak yanı, Menemen Olayı'nın irticai bir olay, bir başka deyişle, dinin siyasallaşması olarak nitelenmesidir. Açıklığa kavuşturulması gereken boyut, dinin 1930'da Menemen'de hangi ortamda siyasallaştığıdır.

1- Bir dinsel hareket olarak nitelenen Menemen Olayı, araçsal olarak dinsel saikli görünmesine karşın, amaçsal olarak değildir. Din, üç düzlemde tanımlanabilir. Bunlardan ilki, Tanrıyla kul arasındaki ilişkiyi düzenleyen, tümüyle teolojik çıkış noktalı "inanç sistemi"dir. İkincisi, din kavramıyla özdeşleşen kişilerin grup kimliği, üçüncüsü ise bu grubun oluşturduğu toplumsal yapıdır. Bu tanımlamaları ayırdederek 1919-1922 Cumhuriyet hareketine bakacak olur-

29 *EGMAPK* Belge: 13212-5/1, s.58.

sak, bu hareketin, Osmanlı devletinden kalan ve toplumsal-siyasal yaşamı biçimlendiren dinsel kurumları ortadan kaldıran bir devrim silsilesi başlattığını görürüz. 1928'de yapılan Anayasa değişikliğiyle devleti nitelendiren dinsel ibareler kaldırılarak, laikliğin yeni rejimin temel ilkelerinden birisi olması süreci başlatılmıştır. Laik devletin temel işlevi, dinin yukarda aktarılan birinci düzlemdeki tanımı çerçevesinde her din ve mezhepten inananların inançlarını, inançsızların da inançsızlığını anayasal ve hukuksal güvence altına almaktır. Dindar yurttaşların bu düzlemde yeni rejimle bir çatışması olmamıştır. Menemen Olayını hazırlayan temel etken, ikinci ve üçüncü düzlemde tanımladığımız, dinin grup kimliği ve sosyo-kültürel boyutuyla ilgilidir. Yani inanç sistemi olarak din, varlığını ve otoritesini korumuş ve bu anlamda otoritesinde artma ya da azalma olmamıştır. Ancak, grup kimliği yönüyle ele alındığında dinin, çağdaşlaşma girişimiyle birlikte toplumsal otoritesi tartışma konusu olmaya başlamıştır (Mert, 1994: 94).

Bir kültür bütününün, bir kez ortaya çıktıktan sonra toplumun değişen koşulları dolayısıyla gereksinimleri değiştiği zaman bile kendini sürdürmeye eğilimli olduğunu saptayan Şerif Mardin, dinin grup kimliğiyle bağlantılı kültürel özellikleri için şunları söyler:

Kurtuluş savaşlarıyla birlikte gelen ulusçuluğun Batı ideolojilerine dayanan ilk biçimi, halk kitlelerine pek dokunmamıştır. Ancak ulusçu hareket güç kazandıkça halk katmanları ulusçu ideolojinin etkilediği merkezler olmaya başlamıştır. Bu aşamada ilk ulusçuluk, gecekondulara dinsel simgeler aracılığıyla girmiştir. Yönetici sınıf, alt tabakalarla olan ilişkilerini çapraşık bir siyasal kuram üzerine kuracağına, kültürde zaten var olan temaları seçmiştir (Mardin, 1990: 43-45).

Türkiye özelinde ise 'okumuşlar-cahiller' ikiliği biçiminde görülen bölünme, kültür kalıplarının özerkliği dolayısıyla yapı öğelerinden bağımsız bir boyut biçiminde etkisini göstermiştir" (*agy*.: 46).

Mardin'in bu saptamasını, Türkiye'de İslâmiyet bağlamında da ele almak gerekir. Bir kent dini olarak ortaya çıkan ve ekonomik alandan hukuksal alana, toplumsal alandan siyasal alana değin tüm kamusal gereklilikleri düzenleyen İslâmiyette, halifelik siyasal bir kurum, tarikatler de sivil toplumun baskı grupları işlevini kazanmışlardır. Nitekim örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda, modernleşme sürecinin sarsıntılarından etkilenen kesimlerin, işsizlerin vb. "yeniliklere" karşı "gericilik" olarak nitelenen tepkileri, yönetilenlerin istemlerini yansıtabilecekleri bir parlamento vb. kurumun yokluğunda, dinsel vakıf ve tarikatler bünyesinde yankı ve koruma bulabilmiştir. Özellikle üst yapı kurumlarına yönelik Batılılaşma girişimleri, beraberinde çözüm ve iyileşme getirmedikçe, tarikatler dünyasının gelenekçi tepkileri, irrasyonel açıklamaları bir zemin bulmuştur (Berkes, 1975: 25-6). Rasyonelleşmenin devingen bilgisinin, durağan dinî bilginin yerini alması, dünyayı entelektüelleştirerek onun büyüsünü

bozması (Sarıbay, 1994: 22), bu kesimlerde "anarşi" algısıyla karşılanmıştır. Berkes, "...değişme, bir toplumun yaşamında önemli yeri olan sınıfların ve genel olarak halk yığınlarının değişikliği istemesi, onu itmesi, onu yürütmesi haline gelmedikçe o değişme, toplumu daha iyiye doğru değil, belki daha kötüye götürür", diyor (*agy.*: 22). 1920'ler Türkiyesi'nde de, geleneksel dinsel kurumların kaldırılmasıyla onların yerine konmak istenen çağdaş kurumların yerleştirilmesi arasındaki hız farkı, devrimlere minnet duyacak yurttaşlar yerine, yeni rejimden hoşnutsuz kitlelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Eski rejime duyulan özlem, karşısında kendi sorunlarını çözecek çağdaş kurumlar yerine polis ve jandarma baskısını bulmuştur.

2- Toplumsal değişimlerin en sarsıcı sonuçlarından biri, kimlik bunalımıdır. Çağdaşlaşmayla birlikte geleneksel roller, statüler, değerler ve kavramlar hızla alt üst olmakta, geleneksel meslekler önemini yitirmektedir. Toplumun bazı geleneksel kesimleri, değişen toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını "kimlik iddialarıyla" aramaktadır. Böylece din, genelde bu açıdan çağdaşlaşmaya karşı beliren direnişlere meşruluk sağlamakla kalmayıp, toplumsal açıdan bütünleştirici bir işlev görebilmektedir (*agy.*: 46). Çağdaşlaşma hedefiyle ortaya çıkan yeni rejim kısa erimde kimlik sorununa çözüm getirememiştir. Ayrıca okuma-yazma oranının %10'un altında olduğu 1920'ler başı Türkiyesi'nde okullaşmada yüksek oranda bir artış sağlanmasına karşın, yeterince geliştiği ve ülke geneline yayıldığı söylenemez (Katoğlu, 1995). Bu olumsuzluğa ek olarak, Takrir-i Sükun Kanunu'yla dinci basının yanısıra çok sayıda laiklik yanlısı ve solcu gazete ve dergi de kapatılmıştır. Yayınını sürdüren yeni rejim destekçisi basın organları da halkın sorunlarına tercüman olamamışlardır (Kongar, 1998: 143).

3- Cumhuriyet'in kurulmasıyla, siyasal bir ilke olarak bir seçkinler grubunca toplumda kurulmaya çalışılan çağdaş ve kentli yaşam biçimi, kırsal kesime ulaşamamıştır (Mert, 1994: 94). Siyasi partiler ve basın organları gibi örneğin, 1912'de kurulmuş olan, Cumhuriyeti biçimlendiren önemli kadroları içinden çıkaran ve hükümetin büyük desteğini gören Türk Ocakları bile kentlerin dışında etkinlik kuramamıştır. Nitekim Menemen Olayı sonrası Aydın Türk Ocağı'nı ziyaret edişinde Atatürk, Türk Ocaklı gençlere çevre köyleri dolaşarak halkın gereksinimlerini öğrenip, dertlerini dinleyip dinlemediklerini sorduğunda, Ocak başkanı, köyleri dolaşmak için araba ve otomobil ödeneklerinin olmadığı yanıtını vermiştir. Atatürk'ün bu yanıta tepkisi şudur: "Menemen isyancı şeyhlerinin köy köy dolaşmak için ödenekleri mi vardı?" (Banoğlu: 241). Yeni rejimi destekleyenlerle geleneksel halk kitleleri arasındaki kopukluğu giderecek sivil toplum örgütlerinin gelişip yaygınlaşmadığı bir toplumda, insanların devletle olan ilişkilerinde tarikat gibi geleneksel dinsel kurumlara ihtiyaç sürmektedir (Kongar, 1998: 233). SCF'nin feshedilmesine ek olarak "komünist ve gerici" bir siyasal çizgisi olamayan Ahali Cumhuriyet Fırkası'nın 21 Aralık 1930'da Bakanlar Kurulu kararıyla kapatılmasından ve "Gazi"nin yol gösterici-

liğini benimseyen laiklik yanlısı Türkiye Cumhuriyet Amele ve Çiftçi Partisi'nin de komünist eğilimli olduğu gerekçesiyle çalışmasına izin verilmemesinden (Tunçay, 1992: 273-276, 406-417) sonra Menemen Olayı'nın ortaya çıkması ve elebaşıların kırsal kesimden olması anlamlıdır.

4- Bu kopukluğa yerel yöneticilerle güvenlik görevlilerinin olayı hafife almaları da eklenebilir. Olayın başlangıç aşamasında güvenlik görevlilerine haber verilmiş olmasına karşın, askerî birliklerin yöre hapishanesini korudukları gerekçesiyle askerî deneyimi olmayan acemi askerler görevlendirilmiş (Üstün, 1978: 28), ancak Kubilay ve iki bekçi hunharca öldürüldükten sonra makineli tüfek müfrezesi gönderilmiştir. Nitekim Menemen'e gelen dönemin İzmir Valisi Kazım (Dirik), olayın ertesi günü muhtemelen Dahiliye Vekaleti'nin isteği üzerine yazdığı raporda, güvenlik görevlilerinin işlerini neden savsakladıklarına ilişkin bilgi verirken, Menemen jandarmasının dört kişi olduğunu, bunlardan birisinin santralde çalıştığını, buna karşılık mürtecilerin 180 silahlı kişi olduklarını bağırarak söylediklerini belirtir. Vali, "... Kumandan paşalarla müfrezenin bu elim vaziyetini, müfrezenin kumanda ve idaresindeki zaaf ve noksana addediyorlar"[30] der. Dahası, asker tarafından atılan tabanca mermileri gerçek mermi olmayıp manevra mermisi olduğundan insanlara işlemiyordu; Derviş Mehmet bunu "mehdi" olduğu için kendisine kurşun işlememesine bağladı ve böylelikle çevreye toplanan halktan ilgi ve alkış aldı.

5- Ekonomik sorunların çözümünde yetersiz kalan CHF hükümetinin popülist bir politika izleyerek halkın geleneksel ve dinsel duygularını kırbaçlayan kavramları fütursuzca kullanması, Menemen Olayı'nın bir başka sosyo-kültürel nedenidir. Osmanlı devlet ve toplum düzeninde, "millet" sözcüğü, "dinsel bir toplum" anlamıyla (*agk.*: 64) kurumsallaşmıştır. İnanç sistemi olarak İslâmiyet sınıf, ırk, zengin-yoksul gibi farkları kapatarak insanları Allah'ın önünde eşit kılmakla, ümmetin/*Müslüman milletinin* kaynaşmış bir kitle olduğu ideolojisini yaratmıştır. 1920'ler başındaki halkçılık programı ve uygulamasıyla TC yurttaşlarının sınıfsız ve kaynaşmış bir kitle olduğunu duyuran Cumhuriyet ilkeleri de, en azından popüler algı açısından, İslâm'ın ideolojik nitelikleriyle benzerlik taşımaktadır (Mardin, 1990: 75). Keza, "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran halka Türk milleti denir" biçimindeki resmî tanımlanmasında tarihsel-etnik Türk tanımının bırakılmasına karşılık, halkın duyarlı olduğu 'komünistlik', 'vatan hainliği', 'Ermeni uşağı', 'Rum işbirlikçisi', 'Yahudi dönmesi', 'kanı bozuk', 'mürteci' gibi dinsel çağrışımlı sıfatların siyasal düzlemde kullanılmaya devam etmesi, hem yeni rejimin kurumlaştırmayı hedeflediği ideolojiyle çelişmiş, hem de geleneksel kurumların dirilmesine olanak tanımıştır. Menemen Olayında da Derviş Mehmet'in aslında deli ve esrarkeş olmadığı ama Çerkez Ethem'in adamı olduğu (*Hakimiyet-i Milliye*, 29 Aralık 1930) görüşü İslâmcılı-

30 *EGMAPK* Belge No: 13212-5/1, s.54-55.

ğın "fitne-fesat" yaklaşımına iyi bir örnek oluşturmaktadır. Ayrıca, Derviş Mehmet'in "Giritli Mehmet" olarak da çağrılması, İslâmi çağrışımlı bir "bizden değil" anlayışına uygun düşer. İronik bir biçimde, Derviş Mehmet Akhisar doğumlu (*Son Posta*, 4 Ocak 1931) iken "laiklik şehidi" Kubilay aslen Giritlidir!

Öte yandan 1930'ların ilk yarısında "imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış kitle" söylemine zıt yönde sapmalar olmuş, "milli müteşebbise kaynak yaratmak amacıyla" devletçilik ilkesinin benimsenmesi sonucu, devlet sermayesinden güç alan ayrıcalıklı bir sınıf oluşturulmaya çalışılmıştır. İç ekonomiye dönük müdahale önlemlerinin hükümetçe alınmaması, "milli müteşebbis"in yaratılan koruma koşullarını sömürmesi, 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı'yla tarım ürünlerinin fiyatlarında meydana gelen büyük düşmeler, çiftçi nüfusun yaşam koşullarında çok ciddi sarsıntılar yaratmıştır. Köylünün bankacılara, tefecilere, devlete olan borçları, oldukça yükselmiş ve bu kesim büyük bir huzursuzluğa sürüklenmiştir (Boratav, 1995: 296). Menemen Olayı örneğinde, yoksulluğa düşen insanlara, işsiz gençlere, yargılanan Nakşibendi şeyh ve hocaları Laz İbrahim ve Esat Hoca'nın para verdikleri ortaya çıkmıştır (Turan, 1995: 310). Berkes'in "...gerici denen kesimin mutlaka eski düzenle belirli çıkarları olması gerekmez. Alışkanlıklar, insanı herşeye karşı yabanileştirir" (Berkes, 1975: 26) savına katılmazken, Sarıbay'ın, çağdaşlaşmanın yarattığı değişimin etkisiyle yaşamın çeşitli alanlarında oluşan yoksunlukların bireyler açısından baskın öneme sahip olduğu (Sarıbay, 1994: 44) saptamasına tümüyle katılıyoruz. Gelişmiş ülkelerde bile dinsel grup ve mezheplerin üyeleri, toplumsal ve ekonomik yoksunluk içinde bulunanlardandır (*agk.*: 45).

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti'nde 1930'lar başında derinleşen çelişkiler, ideolojik yönden tutarsız söylemler ve politikalar hükümet açısından ülke sorunlarına egemen olmayı engelleyerek bir kaos ortamı yaratmış, kaostan kurtulmanın tek yolu olarak baskıcı bir rejimi sağlamlaştırmak için dernekler, siyasal partiler, basın ve üniversite (Mazıcı, 1995: 50-70) başta olmak üzere özerk ve özgür olması gereken devlet dışı tüm kurumlar denetim altına alınmıştır. Bu bağlamda Menemen Olayı, laik devleti sağlamlaştırma gereğini ortaya çıkaran bir olay olmaktan çok, baskıcı ve totaliter devlet anlayışını egemen kılmanın aracı olan bir başlangıç niteliğinde görünüyor.

İrtica ya da dinin siyasallaşması olarak adlandırılan bu tür olaylardan yalnızca üfürükçü, muskacı, şeyh, şıh, derviş gibi, dini siyasal olarak araçsallaştıranların yarar sağladığını söylemek, hem dinin toplumsal önemini hafife almak hem de rasyoya/akla dayalı çağdaş rejimleri de yeterince anlayamamaktır. Rasyonel bilginin devingenliğini yakalamada başarısız olan popülist ya da tutucu diyebileceğimiz dar kalıplı militan laiklik-çağdaşlık anlayışlarının, tutarlı ve

başarılı olmaları mümkün görünmemektedir. Bu çizgideki kesim ve kurumların laikliği çağdaşlaşmanın bir aracı olarak değil de amacı olarak alıp adeta laisizm fetişizmine varmalarının, dinin siyasallaşması kadar tehlikeli olduğunu söylemek abartma sayılmamalıdır.

Sözkonusu olayın Menemen'de ortaya çıkması, dinsel örgütlenmenin atipik bir merkezi olarak dikkat çekmektedir. Ancak yukarıda bahsettiğimiz ekonomik sıkıntılardan dolayı o dönemde böylesi tepkilerin ülkenin herhangi bir yöresinde ortaya çıkması olasılığı bulunduğu gibi, bu krizden özel bir biçimde etkilenen Ege, Akdeniz ve Marmara bölgelerinde böyle bir olayın olması da şaşırtıcı değildir. Kubilay'ın "Türkiye'de uygarlık cihadının en son kurbanı olacaktır" (*Hakimiyet-i Milliye*, 29 Aralık 1930) sözleriyle anılmasından 63 yıl sonra Sivas'ta 37 kişinin katledilmesiyle sonuçlanan Madımak Oteli olayını yaşayan Türkiye'de, bu tür "irtica" olaylarının sonuçlarından çok sosyo-ekonomik nedenlerine dikkat çekmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Atay, Falih Rıfkı (1969) *Çankaya*, Doğan Kardeş Mat., İstanbul.

Banoğlu, Niyazi Ahmet (tarih belirtilmemiş) *Yayınlanmamış Belgelerle Atatürk Siyasi ve Özel Hayatı İlkeleri*, Gözen Yayınları, yer belirtilmiyor.

Berkes, Niyazi (1975) *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Çetinkaya, Hikmet (1995) *Kubilay Olayı ve Tarikat Kampları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul.

Genelkurmay Harb Tarihi Başkanlığı (1972) *Türkiye Cumhuriyeti'ndE Ayaklanmalar 1924-1938*, Ankara.

Karaosmanoğlu, Y. Kadri (1984) *Politikada 45 Yıl*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Katoğlu, Murat (1995) "Cumhuriyet Türkiye'sinde eğitim, kültür ve sanat", *Türkiye Tarihi 4, 1908-1980*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Kongar, Emre (1998) *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Küçük, Yalçın (1989) *Türkiye Üzerine Tezler 1 (1908-1998)*, Tekin Yayınevi, İstanbul.

Mardin, Şerif (1990) *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mazıcı, Nurşen (1995) "Öncesi ve sonrasıyla 1933 Üniversite Reformu", *Birikim*, Ağustos 1995, Sayı: 76.

Mazıcı, Nurşen (1997) *Celal Bayar: Başbakanlık Dönemi 1937-1939*, Der Yayınevi, İstanbul.

Mert, Nuray (1994) "Laiklik tartışması ve siyasal İslam", *Cogito*, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul.

Okyar, A. Fethi (1980) *Üç Devirde Bir Adam - Hatıralar*, Haz. Cemal Kutay. Tercüman Yayınları, İstanbul.

Sarıbay, Ali Yaşar (1994) *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sertel, Zekeriya (1977) *Hatırladıklarım*, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Tunaya, Tarık Zafer (1995) *Türkiye'de Siyasi Partiler 1852-1952*, Arba Yayınevi, İstanbul.

Tunçay, Mete (1992) *T.C.'de Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931*, Cem Yayınevi, İstanbul.

Turan, Şerafettin (1995) *Türk Devrim Tarihi Yeni Türkiye'nin Oluşumu (1923-1938)*, 3. Kitap. Bilgi Yayınevi, Ankara.

Üstün, Kemal (1978) *Menemen Olayı ve Kubilay*, Çağdaş Yayınları, İstanbul.

Yetkin, Çetin (1982) *Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı*, Karacan Yayınları, İstanbul.

Atatürk heykelleri ve Türkiye'de resmî tarihin görselleşmesi*

*Faik Gür***

1. Devlet ve toplum arasındaki ilişki

İki dünya savaşı arasında Avrupa'nın bir bölümünde devlet ve toplum arasındaki ilişki korporatizmin çeşitli biçimlerini ifade eder. Kuzey Avrupa ülkelerinde, İngiltere ve Fransa'da devlet ve toplum arasındaki ilişki bireysel özgürlük ve otonomiye önem verilerek oluşturulurken, İspanya, İtalya, Almanya, Rusya, Türkiye ve diğer Avrupa ülkelerinde ise bu ilişki daha çok şüpheci ve kolektivist bir modernleşmenin siyasal uygulumalarını yansıtır. Örneğin, bu ülkelerde Kuzey'den gelen kapitalizme sıcak bakan burjuva unsurlar bir şekilde bu ülkelerin, birbirlerinden farklı neden ve yöntemlerle de olsa, Kuzey Avrupa kapitalizmine şüpheci bakan siyasal elitleri tarafından ortadan kaldırılmıştır.[1]

Bu şüpheci siyasal elitler, kültür ve sınıf açısından kolektif bir siyasal ve toplumsal örgütlenmeyi güçlü bir devlet ve toplum yaratmanın biricik formülü olarak gördüler. Bu ülkeler sadece yeni bir toplum ve devlet arayışında değillerdi. Bu yeni devlet ve toplumun yeni bir insan kurgusuna da ihtiyacı vardı. Bu çerçevede bu ülkelerin şüpheci ve kolektivist siyasal otoriteleri, siyasal arzularını gerçekleştirebilecekleri "devrimci bir kültür" ya da en azından "kültürel-siyasal bir ortam" arayışına girdiler. Devlet tekelinde gerçekleşecek bir kültürel üretimle, geçmişiyle kültürel bağları koparılmış yeni bir insanın ortaya çıkacağını umut ettiler. Devlet tekelinde bir kültürel üretim bu yeni insanın poli-

(*) Bu çalışmaya Nina Berman, Carel Bertram ve Çağlar Keyder'in katkıları oldu, kendilerine teşekkür ederim.

(**) University of Texas at Austin, Tarih Bölümü.

1 Lozan'da, 30 Ocak 1923 tarihinde Yunanistan ve Türkiye arasında imzalanan nüfus mübadelesine ilişkin sözleşme ve protokol bunun en iyi örneklerinden biridir. Türkiye ve Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesi ile ilgili olarak bkz. Arı, 2000.

tikayla olan ilişkisini belirleyecek ve böylece devlete bağlılığı garantilenmiş bireyler 'ulusal bilincin' birer kopyası olarak doğacaklardı.

Türkiye'de kökleri Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından çok daha öncelere dayanan Kemalist reformlar bu sürece damgasını vuran değişiklikleri ifade eder. Farklı bölüşüm felsefeleri altında olsa da Lenin ve Stalin Rusyası, Mao'nun Çin'i ve birçok başka gelişmekte olan ülkede de benzer siyasal ve kültürel reformlar ortaya çıktı. Bütün bunlar belirli bir modernleşme sürecini ve bu süreç içinde oluşan siyasal ve toplumsal değişim ve dönüşümleri ifade etmektedir. İki dünya savaşı arasında Türkiye'deki şüpheci ve kolektivist siyasal otorite bu sürecin bir sonucu olarak yukarıda bahsettiğimiz yeni insan kurgusu arayışına girmiş ve bunun için devletin tekelinde bir kültürel üretime yönelmiştir.

Bu makale, Türkiye'de 1920'li ve 1930'lu yıllarda bu kültürel üretimin bir yönüne, insansı yani üç boyutlu Atatürk heykellerinin, resmî tarihin görselleşmesi çerçevesinde nasıl gündeme geldiğine değinmektedir. Anıtsal heykellerin daha doğru bir deyişle "amaçlı anıtsal" heykellerin sadece Türkiye'de değil aynı yıllarda dünyanın birçok yerinde, örneğin en yakınımızda bulunan Sovyet Rusya'da da, revaçta olduğunu belirtmek gerekiyor. İtalya, Almanya ve İspanya gibi diğer ülkeler bir yana Rusya, Türkiye'de amaçlı anıtsal heykellerin gündeme gelişinde bir ölçüde araçsal rol oynamaktadır. Bu araçsallık Churchill'in kendisi gibi gazeteci ama ayrıca heykeltraş olan yeğeni Clare Sheridan'ın hem Lenin'in hem de Atütürk'ün heykellerini yapmak istemesi ve her iki lideri de çok yakın zamanlarda ziyaret etmesi ile somutlaşmıştır. Bu konuda yazının ilerleyen bölümlerinde daha detaylı bilgi vereceğim.

Her iki ülke ve lider arasındaki ilişki Sheridan'ın ziyaretinden ibaret değildir. Kurtuluş Savaşı sırasında çok yoğun bir diplomatik ilişkinin varlığını bilmekteyiz. Atatürk ve Lenin'in mektuplaşmalarını, Leninist Rusya'nın "Kurtuluş Savaşı" sırasında Türkiye'ye maddi yardımda bulunduğunu, Kadrocu hareketin içinde yer alan birçok entelektüelin Moskova Üniversitesi'nde eğitim aldığını ve daha sonra Türkiye'ye gelerek Kemalist Devrim'in ideolojisini kurumsallaştırmak için uğraştıklarını da bilmekteyiz. Ama bunlar yetmiyor. İki ülke arasındaki ilişkinin derinliği daha çok kültür politikalarının benzerliğinde aranmalıdır.

Rusya'da (1905-1917) ve Türkiye'de (1908-1923) siyasal dönüşümlerin hız kazandığı dönemlerin aşağı yukarı örtüştüğünü, her iki ülkedeki 1930 sonrası kültür politikalarının benzerliklerinin farklılıklarından daha önemli olabileceğini unutmamak gerekiyor. Bu benzerlikler hem Türkiye'nin hem de Rusya'nın modernleşme süreçlerini anlamak açısından çok önemlidir. Artık Türkiye'deki tarihçiliğin Rusya'yı "en önemli düşman" figüründen çıkarıp daha ayrıntılı ele alması, özellikle geçen yüzyılın ilk yarısında bu iki ülke arasında ne tür kültürel etkileşimler olduğuna bakması gerekmektedir.

Bir imparatorluğu ayakta tutmanın tek yolunun askeriyede modernleşme ol-

duğu fikri Osmanlı'dan önce Rus Çarlığı'nın gündemine girmişti. Napolyon'un her iki imparatorluğa da öğretecek çok şeyi vardı. Rus Çarlığı olayın ciddiyetini Osmanlı'dan daha önce kavradı ve gerekli dönüşümleri hayata geçirmeye başladı. Ama Osmanlı daha 19. yüzyılın başında Rus Çarlığı'ndaki bu değişimi görmekte gecikmedi. Rusya'ya karşı kaybettiği savaşların bunda önemli rolü olmalı. Osmanlı bir itici güç ya da en azından bir neden arıyordu. Bu itici güç ya da neden, geçen yüzyılın sonuna kadar, en azından 1882 yılında İngiltere'nin işgaline kadar fiilen Osmanlı Devleti'nin bir eyaleti olarak kalan Mısır'dan geldi. Bu eyalet modernleşme hareketlerini İstanbul'a rağmen başlatmıştı. Mısır, başına buyruk bir eyaletti. Ama kendini bir imparatorluk ya da bir devlet olarak ilan edecek kadar değil.

Birçok tarihçinin bugün benimsediği gibi Osmanlı'da modernleşme Avrupa'dan değil önce kendi eyaletinden gelmişti. Yine de Türkiye'de modernleşmenin kökenlerini sadece Mısır'da arayamayız. Bana makul gelen, modernleşmenin bir ucunun Mısır'da, öteki ucunun da Rusya'da aranmasıdır. Türkiye'nin modernleşme çerçevesinde Rusya ile olan ilişkisinin boyutlarını belirlemek bugün Türkiye'deki tarihçiliğin en önemli görevlerinden biri olmalıdır. Bu yazı biraz olsun bu saptamaya katkı yapmak amacını güdüyor. Yine de yazının bütünü düşünüldüğünde sadece bir değinme olarak kalmaktan öteye geçemeyecek.

2. Sovyet Rusya, Türkiye ve "yeni insan"

İlber Ortaylı'nın yazdığı *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Osmanlı'da modernleşme sürecinin sancılarını en iyi açıklayan kitaplardan biridir (Ortaylı, 1983). Kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere siyasal ve sosyal dönüşümlerin yoğunluğu 19. yüzyıl Türkiye toplumunun yüzyılı daha uzun yaşamasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin bu yüzyıldaki dönüşümler açısından yalnız olmadığını hemen burada belirtmek gerekiyor.

İmparatorluğun son yüzyılındaki "en önemli düşmanı" Rus Çarlığı da benzer dönüşümlerden geçiyordu. Nasıl Sultan II. Abdülhamid'in siyasal otoritesi ona rağmen giderek sınırlandırıldıysa, Çar II. Nicholas'nın siyasal gücü de önce 1905'te, yine ona rağmen, daha sonra 1917'de sınırlandırılarak ortadan kaldırıldı. 1918'e gelindiğinde her zaman Avrupa'nın dışında yer alan bu iki imparatorluk birbirlerinin yıkılmasına da yardım ederek tarihe karıştılar ve yerlerini şüpheci kolektivist ve modernist siyasal iktidarların egemenliğinde yeni ulus devletlere bıraktılar.

Her iki toplumda seçkinler yeni bir devlet, yeni bir ulus, yeni bir insan kurgusuyla yanıp tutuşuyordu. İlk iş yeni siyasal ve kültürel ortamı yaratmak oldu. Bu ortam için bu ülkelerin siyasal seçkinleri birbirleriyle mücadele etmelerine rağmen herkesin kafasında yeni bir ülke kurgusu vardı. Stalin 1913 yılın-

da yayımladığı ünlü *Marksizm ve Ulusal Sorun* makalesinde ulusun ne olması gerektiğini tanımlayarak belli ölçüde 1930'larda gündeme gelecek siyasal uygulamaların habercisi oldu. Stalin'e göre ulus "tarihsel olarak oluşmuş, kararlı bir dil, toprak, iktisadi yaşam ve kendini kültür ortaklığında dile getiren ruhsal biçimlenme birliği[ydi]" (Stalin, 1994: 14). Benzer dönemlerde Türkiye'de de Ziya Gökalp, Stalin'in bu ulus tanımından temel olarak farklı olmayan bir ulus tanımını geliştiren isimdi.

Gökalp 1923 yılında yazdığı ünlü *Türkçülüğün Prensipleri* kitabında, ulusun nasıl tanımlanması gerektiğini yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal elitine öğretmek istercesine yazmıştır. Gökalp, 'Halka Doğru', 'Ekonomik Türkçülük', 'Dil Türkçülüğü', 'Türkçülüğün Tarihi' gibi bölümleri olan kitabında, ulusu bir 'bilinçlenme" süreci olarak tanımlamıştır. Durkheim'dan ödünç aldığı "kolektif temsil" kavramıyla ulus tanımına girişen Gökalp, Osmanlı Devleti sınırları içinde bir sürü Türk olduğunu ama bu Türklerin, kolektif bilinçlerinde "biz Türküz demedikçe" bir Türk ulusu oluşturamayacaklarını belirtmiştir. Gökalp bir ulusun oluşmasını bir sosyal grubun oluşması ile açıklamaya çalışarak bir şekilde ulus tanımının sınırlarını da çizmiştir: Ona göre bireylerin ortak bilincinde grup olmanın gereklerini bilinçli bir şekilde oluşturmadıkça bir grup insan bir sosyal grup olarak tanımlanamazdı. Dolayısıyla, bir ulusun oluşması için bir ulus bilincinin ya da onun deyişiyle bir kolektif bilincin "bilinçli' bir şekilde oluşturulması şarttı (Gökalp, 1997: 13-20, 72-91). Bu, Stalin'in tutarlı bir cemaat arayışı ile örtüşmektedir. Kısaca bilinç oluşturma süreci bilinçli bir biçimde oluşturulmuş kolektif bir temsili ifade etmektedir.

Stalin'in ve diğer Rus devrimcilerinin yeni ülke kurgusunda da böyle bir arayış vardı. Bu arayış Sovyet Rusya'da 1920'lerden başlayarak kısa zamanda 1930'larda korporatist bir siyasal felsefe ile yollarını buluşturdu. Benzer biçimde yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde de tutarlı bir cemaat, korporatist bir anlayışla yollarını kısa zamanda birleştirdi. Özellikle 1930'lu 1940'lı yıllar Türkiye'de bu buluşmanın en yoğun yaşandığı yıllardır.

Bu yıllarda Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni siyasal eliti için kültür politikalarında dilde birlik, tarihte birlik ve kültürde birlik kavramları en önemli yerleri işgal etti. Gökalp'in aksine yeni siyasal elit devraldığı toplumun İslâmî özelliklerini açıktan olmasa da reddetmeye girişti. Arap alfabesini kullanmaktan vazgeçerek ciddiyetini gösterdi. Araplaşma ve Farslaşma, onlara göre köhne Osmanlı İmparatorluğu'nun temellerini oluşturuyordu. Bu nedenle "gelişmişliğe" adım atmanın simgelerinden biri saydıkları 'roman'laşma 1928'de gündeme geldi. Benzer şekilde 1930'lu yıllar Rusyası'nda 'krilleşme' diyebileceğimiz bir hareket en önemli kültürel ve siyasal 'devrimsel' dönüşümlerden biri sayıldı.

Bütün bunlar devrimci bir kültürün yaratılması için yapılıyordu. 1917 Ekim devriminden hemen sonra Ruslar köhne Rus Çarlığı ile bağları kopartabilecek bir devrimci kültürün en otantik ve en temiz biçimini sağlayacak bir araç ara-

yışına giriştiler. Stalin'in ulus tanımındaki "toprak, dil ve iktisadi yaşamda birlik" bir ulusu tanımlamanın yeterli koşulları olarak sayılsa da daha ince ayarlara gerek vardı. Stalin'in dediği ve Gökalp'in onaylayabileceği gibi "aynı biçimde düşünen ve aynı biçimde yaşayan insanlar birliği" yaratmak gerekiyordu (Stalin: 16-17). Bu çerçevede Clark'ın belirttiği gibi devrimci bir kültür, umutsuzluğa kapılmış köhne imparatorluğun insanlarından yeni bir insan, gelişmiş, güçlü ve temiz bir toplum ve devlet yaratmanın habercisi olacaktı. Mekânın düzenlenmesi, mimarinin değişen biçimleri, edebiyatın devrimcileştirilmesi ve bunların hepsinin belirli bir model içinde gerçekleştirilmesi çok önemli görüldü (Clark, 1995: 25). Kısaca "sosyalist gerçekçilik" dediğimiz bu model Stalinist Rusya'da sadece edebiyata ilişkin değil günlük yaşantının da sınırlarını çizen bir kılavuz haline dönüştü. Benzer bir rüzgâr Rusya'daki modelden daha az sistematik bir biçimde 1920 ve 1930'ların Türkiyesi'nde esmeye başladı. Tabii ki farklı bir adla. "Milliyetçi gerçekçilik" diyebileceğimiz bu rüzgâr Rusya'da olduğundan daha az bir entelektüel tartışma ile gündeme geldi. Bu model özgün siyasal bir teorinin Türkiye'nin kendi koşullarından çıkacağı iddiasına dayanıyordu. Kadrocu Hareket'in ciddi katkı yaptığı bu model "sınıfsız tezatsız" olduğu düşünülen bir toplumda kimileri için kültürel üretimden ekonomiye kadar her alanı kapsayacak potansiyele sahipti ama Rusya'da olduğu gibi hayatın her alanını örgütleme, devrimci bir kültür yaratma konusunda modelleşemedi.

1930'lar Rusyası ve Türkiyesi'nde farklı modeller, farklı bölüşüm felsefeleri uygulanmaya çalışıldı. Buna rağmen benzer bazı uygulamalar dikkati çekiyordu. 1930'larda görsellik-görselleşme, yeni bir ulusun, yeni bir Türk ve Rus ulusunun ortaya çıkmasında en önemli rolü oynayacaktı. Her iki ülkedeki siyasal otoriteler için yeni sembollerin yaratılması, eskilerinin de yıkılınası gerekiyordu. Hem Ruslar hem de Türkler bu sürecin uluslaşma sürecinde araçsal olduğunun farkındaydı. Uluslaşma modernleşmenin görselleşmesinden geçiyordu. Modernleşme de uluslaşmadan. Stalin'in tutarlı cemaatinin kurgulanması için görselleşme modernleşme açısından baş köşeye yerleşmişti. Mustafa Kemal ve arkadaşları için de görselleşme köklü değişimin olmazsa olmaz koşuluydu.

Hem yeni Rus insanı hem de yeni Türk insanı için kültür ve ırka dayalı bir homojenleşme yetmiyordu. Türkleştirme ve Ruslaştırma yeni devlete bağlılık için yeterli görülmüyordu. Hem bağlılığı hem de görselliği sağlayacak bir şey gerekiyordu. Bu çerçevede yeni ulusu simgelemek için akla gelebilecek her şey yaratıldı. Amblemlerden müziğe, tiyatrodan yeni edebiyata kadar geniş bir yelpazede devlet sadece kendisinin at oynatma yetkisine sahip olduğunu meşrulaştırmaya girişti. Bu sanat dallarının birbiri ile çok yakın ilişkisi olsa da mekânın yeniden düzenlenmesi bunlar arasında en soyut ve en etkili olanıdır.

Her iki ülkede de mekânın yeniden düzenlenmesi, mimarlık ve tiyatro (tiyatro daha çok Rusya'da önemli oldu) daha geniş olarak da uygulamalı sanat-

lar, bir devrimci kültür yaratmanın en önemli araçlarını oluşturdular. Bunlar mükemmel bir ulusun doğuşunun habercisi olarak algılandılar. 'Görsellik' bu devrimci kültürün bir ölçüde bir 'kült figür' haline gelerek ölümsüzleştirilmesi için en önemli araçtı. Ne de olsa halk yığınları cahildiler ve görselliğin popüler devrimci kültürün oluşumunda yazıdan daha etkin olacağı açıktı. Kısa vadede daha etkin ve siyasal otoritenin hissedilmesini çabuklaştıran bir yönü vardı uygulamalı sanatların. Ortak kullanım mekânlarının yeniden düzenlenmesi, kitlelerin millileşmesini, diğer bir deyişle kitlelerin ulus-devlet'in siyasal çerçevesi içine alınmasını sağlayacak en önemli uygulamalardan biri olarak görüldü. Genel olarak mimarlık, özel olarak ortak kullanım alanlarına dikilen heykeller, resmî binalar, yeni siyasal otoritenin kendisini meşrulaştırmasında önemli araçlar olarak kullanılmıştır. 1920 ve 1930'lardaki Ankara ve hemen hemen aynı dönemdeki Moskova'nın yeniden düzenlenmesi ve yaratılması bu durumu herhalde en iyi ifade edebilecek örneklerdir.

1920'lerin sonundan itibaren İstanbul, Petersburg gibi başkent olma özelliğini yitirmiş bir kent oldu. Ankara ise Moskova'nın aksine Avrupalı olarak bilinen kübik mimarinin örnekleri ile dolup taşmaya başlayan taze bir başkent. Moskova Rus İmparatorluğu'nda yaygın olan neoklasik mimari stili devam ettirmekte sakınca görmedi. Kremlin'in korunması bu çerçevede değerlendirilebilir. Kremlin'in korunması bir bakıma Sovyet Rusya'da Avrupa modernizminin reddedildiğini gösteriyor gibidir (Yampolsky, 1995: 97). Kremlin kendine has imparatorluk mimarisi ile yeni ve eski düzen arasında tarihsel bir tampon bölge oluşturuyordu. Ankara ise yeni kübik mimari örnekleri, geniş bulvarları, heykel ve anıtları ile, bütün yeni bir şehir, köhne impartorluğun beceremediği yeni bir yüz olarak Avrupa modernizmini, gelişmişliği ve en önemlisi devrimci bir kültür yaratmak isteyen yeni bir siyasal elitin mekânını temsil ediyordu.

Elbette Sovyet Rusya'da da kübik mimari stil kullanılıyordu. Özellikle Stalinist Rusya'da kübik mimari devletin görkemini ifade eder hale geldi. Ancak devletin görkemini bu kübik mimari örneklerinden daha iyi temsil eden mekânsal düzenlemeler 1920'li yıllarda Lenin'in anıtsal bir propagandaya girişmesi sonucu gündeme geldi. Moskova'da ve diğer önemli Sovyet şehirlerinde Lenin ve Ekim Devrimi kahramanlarının devasa heykelleri boy göstermeye başladı. Bu heykeller 'amaçlı anıtsal değerler' taşıyorlardı. Amaç Ekim Devrimi kahramanlarını ölümsüzleştirmek ve böylece yeni siyasal otoriteyi görünür kılmaktı. Lenin'in Moskova meydanına dikilmiş olan devasa heykeli buna en iyi örnektir. Ne trajedi ki o günlerde dikilen birçok heykel başka bir amaçla 1980'lerin sonunda yerlerinden sökülüp çöplüklere atılmıştır.

Benzer bir şekilde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve ilk cumhurbaşkanı Atatürk de heykellerinin dikilmesine önem vermişti. Lenin yaşayan devrimin diğer kahramanlarının heykellerinin dikilmesine ön ayak olurken Atatürk, 1933 yılında Ragıp Asır'ın Menemen'e diktiği Kubilay anıtı dışında, kendisin-

den başka hiç kimsenin anıt heykelini göremeden hayata gözlerini yummuştu. Atatürk heykelleri, İstanbul, İzmir, Ankara, Konya, Bursa ve diğer bazı önemli şehirlerin en önemli meydanlarına dikilmiştir. Bilindiği üzere Osmanlı meydan anlayışında insan tipi üç boyutlu heykellere rastlanmaz. Bu anlayışı değiştiren Atatürk heykelleri, dönemin siyasal iktidarının, iktidarını uygulama, gösterme, görselleştirme, meydan ve kent kimliği arasındaki ilişkiyi belirleme arzusunun en belirgin örneklerini oluşturmaktaydı.

Bu heykellerin en önemlilerini analiz etmeye girişmeden önce iki dünya savaşı arasında Türkiye'deki siyasal iktidarın yeni bir kültürel siyasal ortam yaratma çabalarına biraz daha derinlemesine değinmekte fayda var. Ne de olsa heykel bu kültürel siyasal ortamın sadece bir parçasını oluşturmaktadır ve diğer parçalarla birlikte düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır.

Bildiğimiz reformlar

Önceki bölümde belirtmeye çalıştığım gibi iki dünya savaşı arasında Türkiye'deki siyasal irade, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde başlayan yeni bir ulus hayal etme, kurgulama sürecini hızlandırmış ve resmî kültür politikaları ile bu kurgunun sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Bu kurgu toplumsal yapının baştan aşağıya değiştirilmesi arzusuna dayanmaktaydı ve bu çerçevede hepimizin bildiği şu "reformlar" yapıldı:

Devlet ve toplum arasındaki ilişki laik bir temele oturtulmak istendi ama yine de din devletin konrolünden çıkarılmadı. Laikleşme çerçevesinde tekke ve medreseler kapatıldı. Azınlıklar da dahil olmak üzere dinî giysilerin din adamları dışında giyilmesine izin verilmedi. Ayrıca fesin giyimi yasaklandı. Halifeliğin ortadan kaldırılması yine laikleşme çerçevesinde gündeme geldi.

Eğitim birleştirildi. Bu, en önemli reform ya da yeniliklerden bir tanesidir. Böylece yeni ulusun yeni insanını bütün yönleri ile kurgulama imkanı yaratıldı. Ziya Gökalp'in bilinçli bilinçlendirme sürecinin en önemli aracı eğitimin birleştirilmesi olsa gerek. Bu her ne kadar homojen bir toplum yaratma çerçevesinde önemli bir adım olsa da etkisi hemen elde edilebilecek bir politika değildi. Nüfus mübadelesi ve etnik kimliklerin reddedilmesi ile bu boşluk hemen dolduruldu.

Genel eğitimin bir parçası olarak ama öncelikle büyükler için halkevleri açıldı. Halkevleri kısa sürede yeni siyasal iktidarın homojen bir millet yaratmasında önemli ideolojik mekânlardan biri haline geldi. Bu mekânlar yeni ulusun erkek bedenlerini ehlileştirmek için bulunmaz bir fırsat yaratıyordu. Başlangıçtan itibaren herkese açık olan halkevleri o dönemde sadece erkeklerin uğrak yeriydi. Kadınlar halk evlerine uğramasa da kocaları ya da çocukları aracılığı ile yeni siyasal otoritenin kapsama alanına giriyorlardı. Siyasal iktidar, devrimlerini ya da reformlarını bu mekânlar aracılığı ile yeni insanına anlatıyor, yayıyor ve bu yeni insanı yeni kültür politikalarının içine çekmeye çalışıyordu.

Halkevleri bir ölçüde kamusal alanı kontrol etmenin en etkin yollarından biri haline gelmiştir.

Kamusal alanın kontrolü aynı zamanda kadın bedeni üzerine bir dizi uygulamayı da beraberinde getirdi. Yeni siyasal iktidar kadın bedenini modernleşmenin en önemli göstergelerinden biri olarak algılıyordu. Geri kalmış, irrasyonel, köhne imparatorluğun köhne kadınının bedeni onlara göre rasyonel Batı'nın kadını gibi olmalıydı. Kadın bedeni bu yüzden Osmanlı toplumu ile yeni toplum arasındaki farkı belirtmenin turnusol kağıdı haline geldi. Batı'nın gözünde köhneliğin ve oryantal gizemin simgesi haline gelen peçeli kadın, kurtarılacaklar arasında elbette ilk sırayı alanlardandı.

Sonuç olarak hem erkek hem de kadın bedeni yeni insanın yaratılması, kurgulanması ve gerçekleştirilmesi için değişmek durumundaydı. Bu değişim, kurtarıcı durumundaki siyasal elitin en önemli görevlerinden biri olarak gündeme geldi. Kurtarılması gereken Osmanlı'nın köhne, irrasyonel, Marx'ın dediği anlamda "spontane" bedenleri, rasyonel gelişmiş ve bilinçlenmiş bedenlere dönüştürülecekti. Nasıl Robespierre'den Lenin'e kadar geniş bir siyasal yelpazenin düşünür ve politikacılarını rahatsız ettiyse bu bilinçlilik ve spontanelik arasındaki ilişki, Atatürk ve arkadaşlarını da ve onlardan önce gelen tüm modernist düşünür ve poilitikacıları da etkilemiştir. Bu ilişkiye ilişkin siyasal eylemler ve uygulamalar belli ölçüde, Yeğenoğlu'nun dediği gibi aydınlanmanın tarihsel, kültürel, siyasal ve epistemolojik takıntısını yansıtmaktadır (Yeğenoğlu, 1997). Atatürk ve siyasal seçkinleri ve onlara muhalif siyasal seçkinler için bu ilişki derin bir sorun haline dönüştü ve kadın bedeninin görünürlülüğünü ya da görünmezliğini sağlamak özgürleşmenin olmazsa olmaz koşulu sayıldı.

Kısaca homojenleşmiş, özgürleşmiş kadın ve yenilenmiş erkek bedenlerinin, ortak bir kültür, ortak bir tarih ve dil alanında yeni Türk ulusunu oluşturması, yeni siyasal elitin en önemli arzusu haline dönüştü. Ancak ne erkek ne de kadın bedeni bu arzunun tek nesneleriydi. Yukarıda belirttiğim gibi mimarlık, heykeller, edebiyat, müzik, milli bayramlar gibi bu bedenlerin tüketebileceği ve bu yolla devlete olan bağlılıklarını tatbik edebilecekleri alanların yaratılması, eskilerinin yenilenmesi ya da ortadan kaldırılması da siyasal otoritenin gündeminde en ön sıradaydı.

Önceden de söylediğim gibi mimarlığın, görselliğin kendi başına bir dil olması nedeniyle önemi büyüktü. Devrimci bir kültürün görselliği yazı dilindeki yansımalarından daha önemliydi. Dönemin resmî gazetesi *Hakimiyet-i Milliye* ve diğer başka gazetelerin 1930 yılında yeni mimarinin ülkeye gelişini, Ankara'nın bu yeni mimariye ait binalarla donatılmasını büyük bir heyecanla karşıladıklarını görüyoruz (bkz. Bozdoğan, 1997). Sadece gazeteler değil çeşitli dergilerde de benzer bir heyecanın yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Özellikle Kemalist siyasal iktidarın propaganda yayını olan, İngilizce, Fransızca, Türkçe yayınlanan *La Turquie Kemaliste*'de yeni mimarinin örneklerinin büyük boy re-

simlerle sergilendiğini ve büyük bir değişimden bahsedildiğini belirtelim. Derginin hemen her sayısında yeni mimarinin örneklerine, "modern giysiler içinde" yeni insan bedenlerine rastlıyoruz. *La Turquie Kemaliste*, Akcan'ın da tespit ettiği gibi Kemalist Devrim'in ne kadar "yaratıcı" ve "ilerici" bir devrim olduğunu kanıtlamaya çalışmak istercesine, Batı'nın gözündeki geri kalmış, hasta, geleneksel toplum imgelerini, sağlıklı, gelişmeye kitlenmiş ve bunu becerecek liderine kavuşmuş yepyeni bir ülke imgesi ile değiştirmeye çalışmaktadır.

Aynı dönemlerde yani 1930'larda Stalinist Rusya'da da benzer şeyler olmaktaydı. Jeffrey Brooks'un *Teşekkürler, Yoldaş Stalin!* kitabı, SSCB Komünist Partisi'nin yayın organı *Pravda*, hükümet yayın organı *Izvestia* ve Kızıl Ordu'nun yayın organı *Red Star*'ın, biraz farklı bağlamlarda da olsa, *La Turquie Kemaliste*'nin yolundan gittiğini göstermektedir (Brooks, 2000). Bu resmî yayın organları ya da Brooks'un deyimi ile "dönemin en güçlü sesleri", olanlara inanmayanlara bile Rusya'da yaşananları bir anlatı biçiminde "empoze" etmeye çalışıyordu. Stalin'in bütün Rusya'nın koruyucu "Babası", gençlerin en iyi arkadaşı, ülkenin kurtarıcısı olarak kurgulanması en yaygın anlatılardandı.

La Turquie Kemalist'e, gazetelere ve eğitim kitaplarına bakıldığında Atatürk'ün de hemen hemen benzer bir biçimde kurgulandığını görüyoruz: "Başöğretmen", "Türklerin Atası", "büyük kurtarıcı" ve bunlara benzer birçok yakıştırma bir olumsuz lider arayışının sıfatları olarak karşımıza çıkıyor. Brooks'un Stalinist Rusya'da basının rolünü anlattığı kitabını okurken dilimin ucuna takılan ama aslında bilincimin derinliklerine yerleşmiş bir şiir bu olumsuzluk arayışının psikanalitik boyutlarını gösteriyor: Atatüüürk ölmediii, yüreğimdeee yaşıyor. Uy-gar-lık savaşında...

"Bütün bunlar neden yapıldı?". Hem Rusya'da hem de Türkiye'de benzer dönemlerde benzer şeylerin yaşanması siyasal iktidarların kültür politikalarını ne kadar önemsediğini gösteriyor. Onlara göre, bu kültür politikalarının, "yeni insanın" politika üretme eylemini belirleyen ve bu yolla iktidarın politik söylemine herhangi başka bir politik söylemin egemenlik kurmasını engelleyen bir potansiyeli vardı. Bu yüzden kültür politikaları mümkün olduğu kadar yapısal ve topyekün değişimi içermeliydi. Diğer bir deyişle bu kültür politikaları hem Kemalistler hem de Stalinistler açısından alternatiflerine hayat alanı yaratmamak açısından son derece işlevseldi. İşlevsel olduğu için de kendi gerçekliği açısından pozitif bir şeydi. Atatürk ve Stalin'in ülkelerinde birer kült figür haline gelmesi ve ilgili kültür politikalarını simgelemesi bu çerçevede değerlendirilmelidir.

3. Atatürk heykelleri ve Türkiye'de resmî tarihin görselleşmesi

Atatürk'ün nasıl ikonlaştırıldığını anlamak bize popüler kültürün analizinden siyasal kültürün niteliklerine kadar birçok konuda bilgi sunabilir. Ben burada konuya giriş yaparak Atatürk heykellerini daha yüzeysel bir çerçevede, 'resmî

tarihin görselleşmesi' çerçevesinde ele almak istiyorum. Konuyu sınırlandırarak sadece Atatürk anıtları dediğimiz insan tipi heykellere değineceğim. Daha da sınırlandırarak sadece bu heykellerden Atatürk ölmeden önce dikilen ve resmî tarihe göre Atatürk'ün 1919-1923 arasında Türkiye'yi kurtarırken uğradığı önemli yerleri işaretleyen birkaçına bakacağım.

Atatürk bir kült figür olarak son zamanlarda gündeme gelmiş bir siyasal kişilik değildir. Yukarıda basının bu konuda ne kadar işlevsel olduğunu gördük. Türk milliyetçiliğinin görselleşmesine resmî ya da resmî olmayan yayın organlarının katkısı tartışılmayacak kadar büyüktür. Atatürk'ün bir ikon haline dönüştürülmesinde basının en önemli araçlardan olduğuna şüphe yoktur. Bununla birlikte, basının rolünün dönemin iktidarı tarafından tek başına yeterli görülmediğini de belirtmemiz gerekiyor. Ne de olsa önceden de söylediğim gibi bazı mesajların okuma yazma gerektirmeyecek biçimde algılanabiliyor olması gerekiyordu. Üç boyutlu insansı heykeller bir ölçüde böyle bir kaygının sonucu gündeme gelmiş olsa da hedef kitlesi sadece halk değildi. Atatürk heykelleri yaptırmak ya da yapılanlar hakkında olumlu konuşmak, yerel siyasal otoritelerin, Osmanlı merkezî siyasal elitinden Kemalizmin saflarına geçenlerin ve birçok başka siyasal ve entelektüel figürün, yeni siyasal otoriteye bağlılıklarını bildirmesinin en önemli yöntemlerinden biri olmuştur.

Tarihte çok az lider kendisi yaşarken heykelinin dikildiğini görecek kadar şanslıydı. Lenin, Stalin ve Atatürk bu şanslılar arasında yer aldılar. Atatürk, kendisi hiçbirisine katılmasa da, üç boyutlu birçok heykelinin açılışını basından izlemişti. Bu heykellerin açılışı hemen hemen dönemin bütün gazetelerinde büyük resimlerle ilk haber olarak yerini almaktadır. Heykeller ayrıntıları ile tarif edilmekte ve açılışlar sırasında yapılan konuşmalara yer verilmektedir.

Bu heykeller İtalyan Conanica ve Alman Krippel adlı iki heykeltraş tarafından yapılmış eserlerdir.[2] Bu heykeller sadece resmî tarihin görselleşmesini değil aynı zamanda Türkiye'de heykelcilik sanatının başlangıç tarihini de ifade etmektedirler. Unutmamak gerekir ki Mekteb-i Sanayii-i Nefise-i Şahane yani Mimar Sinan Üniversitesi 1882'de kuruluncaya kadar heykelle uğraşmak, insansı üç boyutlu şekiller yaratmak, oymak Osmanlı Müslüman tebası için yasaktı. Heykelcilik ve daha genel olarak plastik sanatlar, Osmanlı toplumunda eğer mezar taşları bu sanatın kapsamına alınmazsa, oluşma şansı bulamamıştır.

İlk heykeltraşımız olan İhsan Bey'in bir kabartma denemesinde başına gelenler bu muhafazakârlığın derinliğini göstermektedir: İhsan Bey 1913 yılında Av-

2 Heinrich Krippel 1883 yılında Viyana'da doğdu, 1945 yılında aynı yerde öldü. Aynı şehirde güzel sanatlar eğitimi gördü. Türkiye'de 15 yıl kadar yaşadı. Pietro Canonica 1869'da Torino'da doğdu ve 1962 yılında Roma'da öldü. Torino Academia Albertina'da sanat eğitimi aldı. Atatürk heykelleri dışında III. Alexander'ın heykelini yaptı (daha ayrıntılı bilgi için bkz. Elibal, 1973). Daha sonra bu heykel Stalinist Rusya döneminde yıkıldı. Bu yıkım 1928 yılında Sergei Einsenstein tarafından filmleştirildi. Filmin adı *October*'dır. Cononica ayrıca Bağdat'ta Kral Faysal'ın, Kolombiya'da da Simon Bolivar'ın heykellerini yapmıştır.

rupa'da devlet bursu ile okuyup geri gelen ilk heykeltraşlarımızdandır. İhsan Bey İstanbul'da biri mimar diğeri ressam iki arkadaşıyla birlikte bir inşaat şirketi kurmuş ve şirketin kapısına üç sanat kolunu temsil eden bir kabartma yapıp asmak istemiştir. Uzun uğraşlardan sonra alınan izinle levha şirket kapısına monte edilir. İhsan Bey ertesi gün şirkete geldiğinde kabartmanın yerinde olmadığını görmüş ve hemen hükümet konağına gitmiştir. İhban Bey kabartmayı sökûp götüren memurları bulup neden böyle bir şey yapıldığını sormuş ve kabartmanın halkın "taassubunu tahrik" ettiği gerekçesi ile söküldüğünü öğrenmiştir (Berk, 1937: 13-20).

İhsan Bey'in girişimi dışında, 1914 yılında Atatürk'ün birazdan okuyacağınız Bursa Şark Sineması konuşmasında geçen, Sivas Zara arasında bir yere dönemin Sivas valisi tarafından açılan Osman Bey heykelini görüyoruz. Fakat bu heykel 1936 yılında yine dönemin valisi tarafından bilinmeyen bir sebeple yıktırılmıştır. Son bir anıtsal heykel dikme girişimi, 1911 yılında kurulan, üyeleri arasında dönemin hemen hemen tüm yabancı ve yerli seçkinlerinin bulunduğu, amacı İstanbul'u güzelleştirmek olan İstanbul Muhipleri Cemiyeti'ne aittir (İŞMC, 1911). Cemiyetin, camilerin ve kiliselerin restore edilmesinden anıtsal ağaçların koruma altına alınmasına kadar birçok alanda faaliyetleri olmuştur. Bu Cemiyete ait tutanakların birinde bir heykelin yapılıp bir meydana dikilmesinin kararlaştırıldığını öğreniyoruz (İŞMC, 1913). İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ile Cemiyet faaliyetlerine devam edememiş ve bu son girişim de tamamlanamamıştır.

Savaşın hemen ardından, heykeltraşlık Türkiye'de ulus bilincinin inşasının yoğunlaştığı bir dönemde yani 1920'ler ve 1930'larda gündeme gelmiştir. Cumhuriyetin kurucuları resim ve heykel sanatına çok önem vermişler ve dışarıda eğitim görmek üzere 10 kadar öğrenciyi Avrupa'nın çeşitli şehirlerine göndermişlerdir. Atatürk başta olmak üzere yeni siyasal elitin mensupları birçok yerde sanatla ilgili konuşmalar yapmış ve modernleşme ve sanat (Batı sanatı) arasındaki 'kaçınılmaz' olduğuna inandıkları ilişkiden bahsetmişlerdir. Atatürk 22 Ocak 1923 tarihinde Batı Anadolu gezisi sırasında Bursa Şark Sineması'nda halkla buluşmuştur. Bir dinleyici heykeller üzerine bir soru sormuş ve Atatürk soruya uzun bir yanıt vermiştir. Bu yanıt bu ilişkinin nasıl algılandığını açık olarak belirtmektedir.

> Abidattan bahseden arkadaşımızın maksadı heykel olsa gerektir. Dünyada mütemeddin, müterakki ve mütekâmil olmak isteyen herhangi bir millet behemehal heykel yapacak ve heykeltraş yetiştirecektir. Abidatın şuraya buraya hatıratı tarihiye olarak rekzinin mugayiri din olduğunu iddia edenler, ahkâmı şeriyyeyi layıkiyle tetebbu ve tetkik etmemiş olanlardır. Cenabı Peygamberin dini İslâmı tesisinden bu ana kadar bin üçyüz bukadar sene geçmiştir. Hazreti Peygamberin evamiri ilahiyeyi tebliği esnasında muhataplarının kalp ve vicdanında putlar vardı. Bu insanları tariki hakka davet için evvela o taş parçalarını atmak ve bunları ceplerinden ve kalplerinden çı-

> karmak mecburiyetindeydi. Hakayiki İslâmiye tamamiyle anlaşıldıktan ve hasıl olan kanaati vicdaniye kuvvetli hadisat ile de teeyyüt eyledikten sonra bir takım münevver insanların böyle taş parçalarına taabbudunu farz ve zan etmek alemi İslâmı tahkir etmek demektir. Münevver ve dindar olan milletimiz terakkinin esbabından biri olan heykeltraşlığı azami derecede ilerletecek ve memleketimizin her köşesi ecdadımızın ve bundan sonra yetişecek evlatlarımızın hatıratını güzel heykellerle dünyaya ilan edecektir. Bu işe çoktan başlanmıştır. Mesela Sivas'tan Erzurum'a giderken yol üzerinde güzel bir heykele tesadüf edersiniz. Sonra Mısırlılar İslâm değil midir? İslâmlık, yalnız Türkiye ve Anadolu halkına mı münhasırdır? Seyahat edenler pekâlâ bilirler ki, Mısır'da birçok eazımın heykelleri vardır. Milletimiz din ve dil gibi kuvvetli iki fazilete maliktir. Bu faziletleri hiçbir kuvvet, milletimizin kalp ve vicdanından çekip alamamıştır ve alamaz. İnsanlar mütekâmil olmak için bazı şeylere muhtaçtır. Bir millet ki heykel yapmaz, bir millet ki fennin icabettirdiği şeyleri yapmaz; itiraf etmeli ki o milletin tariki terakkide yeri yoktur. Halbuki bizim milletimiz, evsafı hakikiyesiyle mütemeddin ve müterakki olmaya layıktır ve olacaktır (Atatürk, 1959: 66-67).

Atatürk'ün modernleşmenin heykel ve resimden geçtiğini söylemesi, siyasal iktidarın ülkeyi her yönü ile baştan aşağıya değiştirme, halk yığınlarını bu tür sanat dalları ile tanıştırma arzusunun ciddiyetini belirtmektedir. Atatürk'ün bu konuşmasından daha radikal bir kararı sanat müziğini yasaklayarak aldığını unutmamalıyız. Yeni siyasal elitin homojen bir biçimde olmasa da Osmanlı'nın kültürel öğelerini ortadan kaldırmaya yönelik sistematik bir yasaklama politikasına pek soğuk bakmadığını söyleyebiliriz. Heykelcilik gibi Osmanlı'da bir biçimde yer bulamayan kimi sanat dallarının da desteklenmesi benzer bir biçimde yorumlanabilir. Kısaca söylemek gerekirse yeni simgelerin yaratılması eskilerinin ortadan kaldırılması siyasal elitler açısından yaratılacak yeni bir siyasal kültür ortamı için vazgeçilmez öneme sahiptir. Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal eliti bu simgeselliğin ulus devletin oluşumunda ve güçlenmesindeki öneminin farkındaydı. Bu farkındalık onları önceleyen siyasal elitlerin ve entelektüellerin de farkında oldukları bir durumdu. Yine de Kemalistler bu farkındalığı radikal bir kültür politikasına dönüştüren ilk siyasal grup olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Bu yüzyılın başında Mustafa Kemal Atatürk, Osmanlı aydınlarının toplumsal dönüşüm üzerine sürdürdükleri hararetli tartışmaların ışığında büyümüş ve bu tartışmaların devrimsel yönelimler aldığı İttihat ve Terakki partisinin içinde yer almış önde gelen bir Osmanlı subayıydı. Yüzyılın ilk çeyreği geride kalırken Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı olarak tarihte yerini aldı. Bu yirmi-yirmi beş yıllık süreç onun siyasal iktidarı ele alışı açısından birçok rastlantılar ve ilginç hikâyelerle doludur. Daha "Kurtuluş Savaşı" sırasında birçok ülke temsilcisi kendisini ziyaret etmeye başlamıştır. Sadece elçiler değil aynı zamanda gazeteciler de kendisi ile röportajlar yapmak isteğindedir. Atatürk kimseyi kolay kolay geri çevirmemiştir. Dışarıdan içerinin hakimi olarak pekiştiril-

menin önemi Atatürk'ün her zaman farkında olduğu bir gerçekti.

Bizim açımızdan burada önemli olan ise Atatürk'ün Bursa'daki Şark Sineması konuşmasından bir süre önce onu iki alçı tenekesi ile ziyarete gelen Churchill'in kuzeni Clare Sheridan'ın hikâyesidir. Sheridan'ın anılarından, *Chicago Tribune* muhabirleri John Clayton'ın Atatürk'ü ziyaretinden bir gün sonra ona ulaştığını öğreniyoruz (1928: 306). Sheridan Atatürk'ün büstünü yapmadan önce kuzeni W. Churchill de dahil olmak üzere birçok ünlü liderin büstlerini yapmıştır. *Myfair to Moscow: Clare Sheridan's Diary* kitabında Sheridan Rusya'ya gidişini, Lenin, Zinovyev, Cerjinskiy ve Troçki ile buluşmasını ve bu liderlerin büstlerini yapışını ayrıntıları ile anlatmaktadır (1921). Sheridan'dan Lenin'i 7 Kasım 1920 tarihinde çalışma odasında ziyaret ettiğini ve bir hafta içinde büstünü tamamladığını öğreniyoruz.

Sheridan bu Rusya ziyaretinden hemen hemen bir yıl sonra Atatürk'ü İzmir'de Latife Hanımın babası Uşşaklızade Muammer Bey'in Göztepe sırtlarında karargâh olarak kullanılan konağında buluyor. Sheridan hem gazeteci hem de heykeltraş olarak Atatürk'ü ziyaret ettiğini belirtiyor. Bu ziyaretin büyük olasılıkla Sheridan'ın bilmediği bir önemi vardır. Sheridan Atatürk'ü ilk ziyaret eden gazeteci değildir ama ilk heykeltraştır. Atatürk ve Sheridan arasında geçen konuşmayı burada sunmak Atütürk'ün kendi heykelini ya da büstünü yaptırma konusundaki sonraki çabalarına ışık tutabilir:

> Beni salonda kabul etmek için Gazi partiden ayrıldı... Onun sfenkslere benzeyen, ciddi ve son derece nazik ifadesi benim için oldukça anlaşılmaz bir şeydi. Aramızda ciddi bir mesafe vardı. Doğru bir şekilde ama zorlukla Fransızca konuşmaya başladı... Dün bir Amerikalı gazeteci ile iki saat görüştüğünü, bu yüzden politik durum hakkında tekrar konuşmanın yararsız olduğunu söyledi... Evin hanımını çağırtmak istediğini belirtti. Evin hanımı ile tanışmak beni hiç ilgilendirmiyordu. Bu buluşmayı geciktirmek için eserlerimin fotoğraflarından oluşan küçük bir koleksiyonumu gösterdim ve büstünü yapmama müsaade etmesini istedim. Çok ilgilenmiş göründü ve Lenin'e uzun müddet baktı. Sonra, kendisi komünist olmasa da komünizmde birçok iyi düşüncenin olduğunu ve Türk psikolojisi karşısında komünizmin bu memlekette kök sal(amayacağını), söyledi... "Benim için bir şey yapar mısınız?" diye sordum... "Yarın başlayabilir miyim?" "Çok az vaktim var," dedi. Üsteledim. Julius Caesar bile zaman bulmayı becerdi ve Büyük Iskender, ve Napoleon!... "Istanbul'da yapalım," diye yanıt verdi. Bunun çok uzun bir zaman olacağını belirttim. İmalı bir şekilde "Belki de o kadar uzun değildir," dedi (Sheridan, 1928: 304-309).

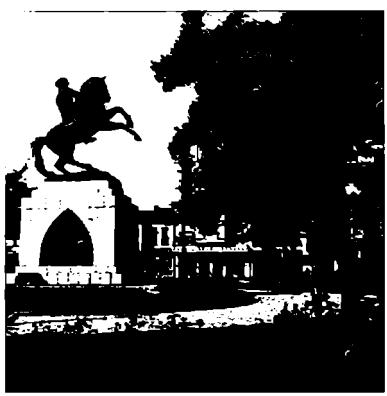
Sheridan hiçbir zaman Atatürk'ün büstünü yapma şansını bulamadı ama Atatürk'ün kendi heykelini yaptırma düşüncesine kesinlikle katkıda bulundu. Atatürk Lenin'in büstüne bakarken kendi ve Ekim Devrimi arasında, kendisi ve Lenin arasında bir karşılaştırma yapmış olabilir. Kendisini ölümsüzleştirme düşüncesinin ilk nüveleri bu biçimde oluşmuş olabilir. Sadece Sheridan'la arasında geçen bu konuşmadan hareketle, Atatürk'te ölümsüzleşmek duygusunun

oluştuğunu söylemek yerinde bir sav olmasa da bu görüşmenin bir biçimde onun heykel konusundaki düşüncelerini etkilediğini inkâr edemeyiz.

Bu konuşmadan üç yıl sonra Türkiye'de ilk kez bir liderin heykeli, Türkiye'nin ilk anıt heykeli, 3 Ekim 1926 tarihinde, resmî tarihte Kurtuluş Savaşı'nın başlangıç noktası sayılan ve Atatürk'ün "köhne Bandırma" vapuru ile 16 Mayıs'ta sivil bir kıyafet içinde İstanbul'dan Samsun'a gitmek üzere hareket ettiği yere, Sarayburnu'na dikilmiştir (Resim 1). Heykel sivil bir kıyafet içinde kurgulanmıştır. Çok yüksek olmayan bir kaidesi vardır. Arkası İstanbul'a önü Anadolu'ya dönük olan heykelin sağ ayağı ileriye doğru bir adım atmıştır ve sol eli yumruk halindedir. Her an hareket edecek kararlı bir insanı simgelemektedir. Diğer bir deyişle heykel 'Kurtuluş Savaşı'nın aranan kararlı medeni kahramanının' gelişini haber vermektedir. Bu heykel başlamakta olan antikolonyal bir savaşı ve bu savaşın ideolojisini, milliyetçiliği bir imge içerisinde birleştirmektedir. Sarayburnu Atatürk Heykeli ilk amaçlı anıtsal heykel olarak, egemenliğini geçici süre için kaybetmiş ama bu kaybedişten bir ulusun doğmakta olduğunu 'dosta-düşmana' haber verme görevini üstlenmiştir.

RESİM 1. Sarayburnu Atatürk Anıtı (Berk, 1973: 160).

Bu kararlı duruşuna rağmen Sarayburnu Atatürk Heykeli eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştiriler genelde heykelin yeterince kararlı olmadığını vurgulamaktadır. 1927 yılında *Cumhuriyet* gazetesine verdiği bir demeçte, heykeli yapan Avusturyalı heykeltraş Heinrich Krippel eleştirilerin aksine heykelin yeterince kararlı bir duruşa sahip olduğunu belirtiyor: "Paris'te yayınlanan *Illustration* dergisi de aynı eleştirileri yaptı. Bu saldırılara rağmen ben hâlâ arzu edilen cesur duruşu verebildiğimi düşünüyorum" (*Cumhuriyet*, 7 Aralık, 1927).



RESİM 2. Samsun Atatürk Anıtı (Elibal, 1973: 220).

14 Mayıs 1919 günü Yunanlılar İzmir'i işgal etmişlerdir. 16 Mayıs Atatürk Sarayburnu'ndan Samsun'a yola çıkmıştır. 19 Mayıs 1919 Atatürk Samsun'a ayak basmıştır. Krippel Sarayburnu Atatürk heykelinden 5 yıl sonra yani 1932 yılında Samsun heykelini Atatürk'ün ayak bastığı yere dikmiştir (Resim 2). Bu heykelde Atatürk, şaha kalkmış bir atın üzerinde üniforması ile gösterilmektedir. Artık kurtuluş mücadelesi fiziki olarak başlamıştır. Çok kararlı, kılıcını kılı-

fından çıkarmak üzere savaşmaya hazır bir subayı simgeleyen bu heykel, resmî tarihin görselleşmesinin en önemli ikinci halkasını oluşturmaktadır. Atatürk 1927 yılında yaptığı ünlü "altı-gün" nutkuna "Beyler, Samsun'a 19 Mayıs 1919'da çıktım" diyerek başlamakta ve ülkenin ne kadar içler acısı bir durumda olduğunu ve neler yaşandığını yüzlerce sayfa anlattıktan sonra nutkunu şöyle bitirmektedir:

> Efendiler, bu nutkumla, milli varlığı sona ermiş sanılan büyük bir milletin, istiklalini nasıl kazandığını ve ilim ve tekniğin en son prensiplerine dayanarak milli ve çağdaş bir devleti nasıl kurduğunu ifadeye çalıştım. Bugün ulaştığımız netice, yüzyıllardan beri çekilen milli felaketlerin yarattığı uyanıklığın sonucu ve bu aziz vatanın her köşesini sulayan kanların bedelidir. Bu neticeyi Türk gençliğine emanet ediyorum (1980: 537).

Resmî tarihte 19 Mayıs bir ulusun, modern bir devletin doğuşu olarak algılanmıştır. 19 Mayıs Atatürk için Türkiye tarihinin dönüm noktasıdır. Daha doğru bir deyişle bir başlangıç noktasıdır. Kendisi ve yeni ülke aynı anda doğmaktadır. Atatürk, yabancı bir ansiklopedi için kendisi ile görüşmeye gelen bir muhabire doğduğu yılın 19 Mayıs 1919 olduğunu söylemiştir (Volkan ve Itzkowitz, 1984: 121-27). 1936 yılında Atatürk'ün resmî doğum günü 19 Mayıs 1919 olarak nüfus cüzdanına geçmiştir. Bu tarihte sadece kendisi ve yeni bir ülke değil aynı zamanda bu yeni ülkenin genç vücutları da doğmuştur. Bu yüzden, 19 Mayıs yeni ulusun gençlerinin kutlama bayramı olarak da seçilmiştir.

RESİM 3. Ulus-Zafer Atatürk Anıtı (Elibal. 1973: 219).

Krippel Samsun heykelinden daha önce, yeni başkent Ankara'nın en önemli meydanı olan Ulus Meydanı'na Kurtuluş Savaşı'nı betimleyen Atatürk heykelini yapmıştır (Resim 3). Bu heykel doğmakta olan bir ulusun savaş halinde kararlı bir sahnesini betimlemektedir. Meydanın etrafında Meclis, İş Bankası ve alışveriş merkezleri vardır. Heykel Atatürk'ün o ana kadar dikilmiş en büyük heykelidir. Bir zemin üstünde yükselen kaidenin üstünde Atatürk yine üniformalı ve at üstünde kurgulanmıştır. Detaylarda ise iki asker ve mermi taşıyan bir köylü kadını vardır.

Cumhuriyet gazetesi 27 Aralık tarihli nüshasında Ulus hekelinin açılışına binlerce kişinin katıldığını birinci haber olarak veriyor. Açılış sadece *Cumhuriyet* gazetesinde değil hemen hemen bütün gazetelerde birinci haber olarak geçmektedir. Merasimde Büyük Millet Meclisi başkanı Kazım Paşa, Başbakan İsmet Paşa, heyet vekili azası, mebuslar ve askeri erkân, bürokratlar ve öğrenciler hazır bu-

lunmuştur. Yunus Nadi açılışa ilişkin duygusal konuşmalar yapmıştır. *Vakit* gazetesi yazarı Mehmet Asım Bey, "memleketin her köşesine ayrı ayrı heykeller dikilse onun meydana getirdiği harikaları ifade" etmenin zor olduğunu belirtmekte ve "Büyük Gaziye layık yalnız bir abide[nin] tasavvur edilebileceğini, [onun da], 14 milyon birleşmiş Türk Milleti'nin bugün teşkil etmekte olduğu güçlü bağımsız Türkiye Cumhuriyeti" olduğunu yazmaktadır. *Cumhuriyet* gazetesi ayrıca Ankara Cemiyeti Umumiye Belediyesi adına üyelerden Naşit Hakkı Bey'in açılışta bir konuşma yaptığını ve konuşmanın sonuna doğru Hakkı Bey'in "Muzaffer Gazi'nin heykelini göstererek" "işte Türk milletinden doğan ve Türk Milleti'ni yeniden doğuran" diye bir son söz söylediğini belirtmektedir. Aynı gazete Hakkı Bey'den sonra şair Mehmet Emin Bey'in "nurlu siması, yanık sesi, güzel sözleri" ile bir konuşma yaptığını ve bu konuşmanın birçok kişiyi "ağlattığını" belirtiyor. Gazeteye göre törende son konuşanlardan olan Şair Mehmet Emin Bey'in konuşması "güçlü bir heyecan" yaratmıştır (*Cumhuriyet*, 7 Aralık 1927).

Ulus anıtının açılışından da anlaşılacağı üzere, dönemin basını Atatürk'ün bir kült figür haline gelişinde aktif olarak rol almaktadır. İlgili sanatçıların küçük demeçlerine rastlamakla birlikte gazetelerde heykellerin sanatsal eleştirisine pek yer verilmemektedir. Bu eleştiriler 1930'ların sonunda yayına başlayan *Ar* dergisi çevresi tarafından yürütülmektedir. Bu derginin ilk sayılarında göze çarpan en önemli konu sanat eleştirileri değildir. Derginin ilk sayılarında Atatürk heykellerinin neden yabancılara yaptırıldığı en önemli tartışma konusudur. Bu tartışmalardan hemen sonra yerli heykeltraşların da Atatürk heykelleri yaptığını görüyoruz. Ben burada bu heykellerin resmî "kurtuluş" tarihini görselleştirmek açısından yabancıların yaptığı heykeller kadar önemli olmadığını savunarak, Krippel'in, kurgusu öncekilerden farklı bir başka heykeline, Afyon Atatürk Heykeli'ne geçmek istiyorum (Resim 4).

RESİM 4. Afyon Atatürk Anıtı (Elibal, 1973: 221).

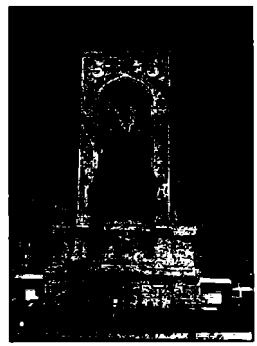
Resmî kurtuluş tarihinde Kurtuluş Savaşı'nın en önemli cephesi Afyon'dadır. Yunan ve Türk Kuvvetleri Afyon'da karşı karşıya gelmiş ve savaş Türk ordusunun kesin zaferiyle sonuçlanmıştır. Yenilgiyi kabul eden Yunan ordusu İzmir'e doğru kaçmaktadır. Resmî tarihin görselleşmesi çerçevesinde Krippel'in yaptığı son heykel olan Afyon Atatürk Heykeli bu "bozgunu" simgelemek için yapılmıştır. 1936 yılında açılan heykel o âna dek at üstünde üniforma ile kurgulanan Atatürk'ü başka bir imge ile sunmaktadır. Bu, sivil bir imge değildir. Heykel tamamen çıplaktır. Çok kararlı eril bir

otoriteyi temsil etmektedir. Düşmanının üstüne abanmış, sol eli yumruk, sağ eli pençe şeklinde bir Atatürk, altında uzanan antik Yunan'ın mitolojik kahramanı Herkül'e bakmaktadır. Herkül çaresiz bir şekilde Türk kahramanının ayakları altındadır. Yüzünde yenilgi ve çaresizliğin ifadesi vardır.

Krippel bu kurguları tek başına mı yapmıştır? Nurullah Berk'in dediğine göre Atatürk bu heykellerin kurgulanmasına katkıda bulunuyordu. Krippel'in Atatürk'ü Çankaya'da ziyaret ettiğini belirten Berk, Atatürk'ün heykeltraşlarla birlikte çalıştığını, taslaklar üzerinde düzeltmeler yaptığını söylüyor. Krippel de kendisinin Atütürk'ü ziyaret ettiğini kendisinden Kurtuluş Savaşı'na ilişkin bilgiler ve belgeler aldığını belirtmektedir.

RESİM 5. İzmir Atatürk Anıtı (Elibal, 1973: 224).

Atatürk'ü ziyaret eden tek yabancı heykeltraş Krippel değildir. Krippel'le birlikte en çok Atatürk heykeli yapan ikinci yabancı heykeltraş İtalyan sanatçı Pietro Canonica da taslaklarını Çankaya'ya çıkarıyor ve eserlerin son hali konusunda Atatürk'ten direktifler alıyordu (Elibal, 1973: 205-208). Atatürk ve Canonica'nın bu çalışmalarından resmî tarihin görselleşmesini tamamlayan son iki eser ortaya çıkmıştır. Bunlar İzmir Atatürk (Resim 5) ve İstanbul Taksim Atatürk (Resim 6) heykelleridir.



RESİM 6. İstanbul Taksim Atatürk Anıtı (Berk, 1973: 167).

İzmir'deki heykel savaşın son safhasını betimler. Bu heykel İzmir'in en önemli meydanlarından birisine (bugün adı Cumhuriyet Meydanı olan yere) 1932 yılında dikilmiştir. Kaidesi çok yüksektir ve meydanı hakimiyeti altına almıştır. Atatürk at üzerinde mareşal üniforması ile kurgulanmıştır. Atatürk'ün kararlı yüzü Akdeniz'e bakmaktadır. Sağ eli havada Akdeniz'i işaret etmektedir. Bu kurgu Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı sırasında söylediği bir sözü yansıtmaktadır: "Ordular ilk hedefiniz Akdeniz." Heykeyin detaylarında mermi taşıyan kadınlara ve savaşan askerlere yer verilmiştir. Böylece 19 Mayıs 1919'da Samsun'da başlayan mücadele İzmir'de son bulmuş, ülke düşmanlardan temizlenmiştir.

Canonica'nın İzmir anıtından 4 yıl önce yaptığı Taksim anıtı bu yazıda değineceğimiz son heykeldir (Resim 6). Bütün bu heykellerin içinde en çok ayrıntıya sahip olanı Taksim Anıtı'dır. Bu heykelin yapımı için bir komite oluşturulmuştur. Bu komite Canonica'nın planını Atatürk'e sunmuş ve onay almıştır. Canonica kendisinin görevlendirilmesi ile ilgili olarak verdiği bir demeçte şunları söylemekte ve heykelin kurgusunu anlatmaktadır:

> Esin kaynağım Türk Ulusu ve Gazi Mustafa Kemal Paşa tarafından gerçekleştirilen savaştır. Bu savaşla, gazinin kendisi ve arkadaşlarıyla ilgili bütün fotoğrafları inceledim ve dizaynımı bu fotoğraflardan edindiğim izlenimlere göre gerçekleştirdim. Anıtın bir tarafı ulusal mücadeleyi yansıtıyor. Önde askerleriyle birlikte Gazi'nin kendisi yer alıyor. Gazi'nin sağında ayaklarına yakın bir yerde yarı örtülü bir kadın yer almaktadır. Gazi bu kadına neden yağmur altında örtüsünü tam olarak takmadığını soruyor. Kadın yavaşça örtünün altında yağmurdan korumaya çalıştığı mermiyi gösteriyor. Anıtın diğer tarafında Cumhuriyetin ilanı tasvir ediliyor. Atatürk en önde, yanında arkadaşları bulunuyor. Her iki tarafta da bayraklı askerlere yer veriliyor (aktaran Demirkan, 1968: 1-4).

Yukarıda bahsettiğimiz belli başlı Atatürk heykellerine, kaidesi en yüksek heykellerden olan, Krippel'in yaptığı, 29 Ekim 1926 tarihinde açılan Konya Atatürk Anıtı'nı, Hanak ve Thorak adlı iki yabancı heykeltraşın 1935 yılında beraber yaptığı Ankara'daki Güven Park Anıtı'nı, Canonica'nın yaptığı 29 Ekim 1927'de Etnografya Müzesi'nin önünde dikilen atlı Atatürk Anıtı'nı, yine Canonica'nın yaptığı Sıhhiye ile Kızılay arasına dikilen Atatürk Heykeli'ni ve Krippel'in yaptığı son heykel olan ve 1938 yılında açılan Sümerbank önündeki Atatürk heykelini eklememiz gerekir. Bu anıtlar da resmî tarihin görselleşmesine belirli bir kronolojik sıra izlemeden katkı yapmaktadırlar.[3]

Sonuç yerine

Atatürk önemli kentlerin meydanlarına, özelllikle önemli binaların bahçelerine dikilmiş heykellerini ve büstlerini görme şansına sahip oldu. Bütün bu heykeller Türk milliyetçiliğinin, yeni ulusun yeni öznesinin oluşumunu görselleştirmekteydi. Türk modernleşmesi, ihtiyacını duyduğu yeni insanı Atatürk'ün heykelleri ve anıtlarında simgeleştirmişti. Frantz Fanon'un 1960'larda Cezayir'in kurtuluşu üzerine yazdığı *The Wretched of the Earth*'te bahsettiği "savaşın lideri ve halkı birleştirme işlevi" bu heykellerle çok önceden soyutlaştırılmıştı (Fanon, 1963). Savaşın kolektif bir çaba olarak ulusal bilincin ve bu yüzden ulusal kültürün oluşmasında araçsal bir anlamı vardı. Heykellerde betimlenen özverili köylü kadınları, köylü erkekleri, ölüme hazır erkekler ve hedefine kesin adımlarla ulaşmakta olan kararlı lider bu ulusal bilincin olmazsa olmaz koşullarıydılar. Bu insan imgeler, tek bir vücut olmuş yeni bir ülkenin kurulmasına kanlarıyla katkıda bulunmuşlardı. Ziya Gökalp'in beklediği bilinçlenme "Kurtuluş Savaşı" ile olmamışsa, en azından bu heykellerde betimlenen imgeler aracılığı ile olacaktı.

Sadece heykeller değildi elbette bu bilinçlenmeyi sağlaması beklenen. Sokak adları, amblemler, resmî bayramlar, özel günler ve bina isimleri de aynı işlevi

3 Türkiye'de en azından 1970'lerin ortasına kadar kaç tane Atatürk heykeli yapıldığını öğrenmek için bkz. Elibal, 1973; Berk ve Gezer, 1973; Gezer, 1984. Her üç kitapta da heykellerin yapılış yılı ve kim tarafından yapıldığına dair kronolojiler bulmak mümkündür.

görmekteydi. Ankara tek başına bu beklentinin en önemli simgesiydi adeta. O sadece bir başkent değildi. O herşeyin yeni olacağı bir mekândı. İstanbul'un muhteşem ama köhne görüntüsüne karşı, Ankara göz kamaştırıcı, yeni, güçlü, modern bir imajı üstlenmişti. Yani siyasal elit Ankara'ya böyle bir görev yüklemişti. Modern binalar, heykeller, ortak kullanım alanları başkent olarak Ankara'nın ilk giysileri olmuştu. Ankara barındırdığı yüzlerce Atatürk büst ve heykeline rağmen kendisi bir anıtsal heykel olarak sahnede rol almıştı.[4]

Bugün Türkiye'nin bütün kentlerinde ve köylerinde Atatürk'ün yüzlerce büstü, heykeli ve kabartmaları vardır. Atatürk heykeli yapmak ilk zamanlar Türk heykelcilerin en önemli gelir kaynağı olmuştur. Aslında hâlâ en önemli gelir kaynağı olmaya devam etmektedir. Bugün Türkiye'de heykelcilik gelişmiş bir sanat dalı olarak biliniyorsa bunun arkasında Atatürk heykellerinin sağladığı bir finansal destek vardır. Atatürk heykeli yaparak hayatını kazanan heykeltraşlar bir taraftan da plastik sanatların çeşitli uygulamalarını müzelerde, sergi salonlarında ve üniversite salonlarında sergilemektedirler.

Her yıl yeni Atatürk heykelleri kentlerin bilinmeyen köşelerini, unutulmuş yerlerini bilinir kılmak istemektedir. Atatürk heykeli olmayan bir şehir Türkiye'de artık mevcut değildir. 27 Mayıs askerî müdahalesinden sonra *Milliyet* gazetesinin meydanlarında Atatürk heykeli olmayan şehirlere heykel yapılması için kampanya başlattığını biliyoruz. Uşak, Bingöl, Tunceli, Van, Bitlis, Mardin ve Muş bu kentler arasındadır. Ayrıca 1974'te askerlerin Kıbrıs'ta "kurtarılan" her köye bir Atatürk büstü yerleştirdiğini de biliyoruz (Volkan ve Itzkowitz: 346).

Etrafımız Atatürk simgeleri ile doludur. Heykeller sadece bu simgelerin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu simgelerle günlük hayatımızın her alanında karşı karşıyayızdır. Benim gibi hemen herkes bir Atatürk İlkokulu'ndan mezun olmuş olabilir. Her gün Atatürk Ormanı'ndan geçerek İzmir Atatürk Lisesi'ne gitmiş olabilir. İzmir Cumhuriyet Meydanı'nda Atatürk Anıtı'na bakarak Efes Büfesi'nden o İzmir'in mükemmel kömürde sandviçlerinden ya da Türkiye'nin en lezzetli dondurmalarından olan Atatürk Orman Çiftliği'nin dondurmalarından yemiş olabilir. Birçok kere Ankara Atatürk Bulvarı'ndan Güven Park'taki anıta yürümüş olabilir. Taksim Atatürk Heykeli'nin tam karşısındaki Atatürk Kültür Merkezi'ne gitmiş ve çok güzel gösteriler izlemiş ya da binanın önünde birilerini beklemiş olabilir. Ve Beşiktaş Meydanı'ndaki Barbaros Heykeli'ni, ortak kullanım alanlarındaki "gri siyah renkli üç boyutlu atlı atsız" şekilleri Atatürk Heykeli sanmış olabilir.

Bu simgelerin ne kadarı, ne nedenle ve nasıl algımıza takılı kalırlar? Bilişsel haritamızın içine nasıl geçerler? Geçerler mi? Geçerlerse kent ve kimlik arasındaki ilişkiyi nasıl belirlerler? Belirleyebilirler mi? Bu soruları yanıtlamak ne bu yazının amacıdır ne de sosyolojik olarak kolayca desteklenebilecek bir araştırma konusudur.

4 Ankara üzerine bu konuda son zamanlarda yazılmış iyi bir makale için bkz. Erdentuğ ve Burçak, 1998.

KAYNAKÇA

Akcan, Esra *"La Turquie Kemaliste*: State, architecture and publicity/propaganda", Middle East Studies Association'ın 33. yıllık toplantısında sunulan tebliğ.

Arı, Kemal (2000) *Büyük Mübadele: Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Berk, Nurullah (1937) *Türk Heykel Traşları*, Güzel Sanatlar Akademisi Neşriyatı, İstanbul.

Berk, Nurullah (tarihsiz) *Türk Heykeltraşları*, Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Berk, Nurullah ve H. Gezer (1973) *50 Yılın Türk Resim ve Heykeli*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Bozdoğan, Sibel (1997) "The predicament of modernism in Turkish architectural culture: An overview", Sibel Bozdoğan ve Resat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, ss. 133-56, University of Washington Press, Seattle ve Londra.

Brooks, Jeffrey (2000) *Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War,* Princeton University Press, Princeton, N.J.

Clark, Katerina (1995) *Petersburg: Crucible of Cultural Revolution*, Harvard University Press.

Demirkan, Selahattin (1968) *İstanbul Taksim Cumhuriyet Anıtı Ne Maksatla Yapıldı*, Sıralar Matbaası, İstanbul.

Elibal, Gültekin (1973) *Atatürk ve Resim Heykel*, Türkiye İş Bankası Kültür Yaylnları, İstanbul.

Erdentuğ, Aygen ve Berrak Burçak (1998) "Political tuning in Ankara, a capital, as reflected in its urban symbols and images", *Journal of Urban Planning*. ss. 589-601, Blackwell Publishers, Oxford & Malden.

Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York.

Gezer, Hüseyin (1984) *Türk Heykeli*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara. Fanon, Franz (1963) *The Wretched of the Earth*, Grove Press, New York.

Gültekin, Elibal (1973) *Atatürk ve Resim Heykel*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

İstanbul Şehri Muhibleri Cemiyeti 1327 [1911] *İstanbul Şehri Muhibleri Cemiyeti Nizamnamesi*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul.

İstanbul Şehri Muhibleri Cemiyeti 1329 [1913] *İstanbul Şehri Muhibleri Cemiyet Raporu*. Mahmut Bey Matbaası, İstanbul.

Mustafa Kemal Atatürk (1959) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)*, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara.

Mustafa Kemal Atatürk (1980) *Nutuk II*, Milli Eğitim Basım Evi, İstanbul.

Ortaylı,Ilber (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul.

Sheridan, Clare (1921) *Mayfair To Moscow: Clare Sheridan's Diary*, Boni and Liverroght Publishers, New York.

Sheridan, Clare (1928) *Naked Truth*, Harper & Brothers Publishers, Londra.

Stalin, J. (1994) *Marksizm, Ulusal Sorun ve Sömürge Sorunu*, Sol Yay., Ankara.

Vamık Volkan ve Norman Itzkowitz (1984) *Immortal Ataturk*, Chicago University Press. Yampolsky, Mikhail (1995) "In the shadow of monuments: Notes on iconoclasm and time", *Soviet Hieroglyphics: Visual Culture in Late Twentieth Century Russia* içinde, (der.) Nancy Condee, Indiana University Press, Bloomington.

Yeğenoğlu, Meyda (1997) "Emperyal özne ve feminist söylem", *Toplum ve Bilim*, Kış 75.

Ziya Gökalp (1997) *Türkçülüğün Esasları*, Inkılap Kitabevi, Ankara.

Travma: Kavramın talihsizliği

*Erdoğan Özmen**

> En sonunda söz konusu hikâyelerin doğru olmadığı (*untrue*) sonucuna vardım.
>
> S. Freud 1933, *Psikanaliz Üzerine Yeni Giriş Dersleri*, s. 120, *SE* 21

Freud'un böylece ilan ettiği, psikanalitik teorideki en esaslı epistemolojik kırılma noktasıdır. 1896'da sırasıyla 'Nevrozların Nedenbilimi (Aetiology) ve Kalıtım', 'Savunmanın Nöro-psikozları Üzerine Daha İleri Değinmeler' ve 'Histerinin Nedenbilimi' (*SE* 3) makalelerinde ortaya koyduğu baştan çıkarma hipotezinden 1897'de vazgeçer ve daha sonra bütün ilgisini çocuk cinselliğine, fantezi ve rüya oluşumunun içsel süreçlerine yöneltir.

Çok daha sonraları Anna Freud'a atfen aktarıldığı üzere; "Baştan çıkarma teorisini bırakmasaydı Ödipus kompleksi ve fantezi yaşamının öneminden söz etmek mümkün olmayacaktı. Yani o zaman psikanaliz olmazdı".

'Baştan Çıkarma Teorisi' Freud'un eserinin en tartışmalı ve sansasyonel kısmı olagelmiştir. Jeffrey Masson, *Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (Gerçeğe Saldırı: Freud'un Baştan Çıkarma Teorisini Baskılaması) isimli eserinde 1890'ların başlarında Freud'a hastaları tarafından babalarının cinsel istismarına uğradıklarının (*abused*) anlatıldığını ileri sürer. Masson'un savına göre, Freud başlangıçta bu ızdırap yüklü suçlamaları cesur bir şekilde kabul etmiş, ancak daha sonra toplumsal bir rezalete dönüşeceği korkusuyla ve o sıralarda (1897'de) sistematik bir hal almış bulunan kendi analizine göre, babasının kendisini istismarı söz konusu olamayacağından, anılan itirafların sadece, hastaların babalarına duydukları çocukluğa ait cinsel arzularından kaynaklanan fanteziler olduğunu iddia etmek zorunda kalmıştır.

> Hastalarımın büyük çoğunluğu, yetişkin birisi tarafından cinsel olarak baştan çıkarıldıkları bazı çocukluk sahneleri hatırlıyorlardı (*reproduce*). Kadın hastalar söz konusu olduğunda baştan çıkarıcılık rolü hemen daima babaya atfediliyordu. Bu hikâ-

(*) Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi.

> yelere inandım, ve bu inancım yüzünden daha sonra ortaya çıkan nevrozların köklerini keşfettiğimi düşündüm... Eğer okuyucu benim safdil oluşum karşısında hoşnutsuzluğunu belirtme ihtiyacı duyarsa, onu hiç de suçlayamam (1914, *Psikanalitik Hareketin Tarihi Üzerine*, s. 34, *SE* 14).

Oysa 1896'ya kadar durum tamamen farklıdır. Freud'un Baştan Çıkarma Teorisini terk etmesini eleştirenlere, hatta Masson gibi epeyce ileri gidip 'çocukluktaki cinsel travmaların fantezi ürünü olduğunu iddia etmenin çocuğu ilk travmatize eden kişiyle işbirliği anlamına geleceğini' ileri sürenlere göre; bu tarihe kadar Freud'un histeriye ilişkin düşündüğü ve geliştirdiği anlayış çok önemli ve şefkat yüklüdür. Zira hastalarını dinledikçe işittikleri dehşet vericidir. Cinsel taciz, kötüye kullanım ve ensest hikâyeleridir. Bu dönemin bir üst başlığı olacaksa eğer; 'zavallı çocuk, sana ne yaptılar'dır neredeyse. Nitekim şunları yazar:

> Böylece her bir histeri vakasının temelinde bir veya daha fazla erken (*premature*) cinsel deneyim bulunduğu tezini ileri sürüyorum. Söz konusu cinsel deneyim halleri çocukluğun en erken yıllarına aittir ve araya giren yıllara rağmen psikanaliz çalışmasıyla yeniden ortaya konabilir. Bunun önemli bir bulgu olduğuna, nöropatolojideki bir *caput nili*'nin *keşfi* olduğuna inanıyorum. (Freud 1893-1895, *Histeri Üzerine İncelemeler*, s.203, *SE* 3)

Sonrası yukarıda da anıldığı gibidir. Takip eden bir yıl içinde Freud histerinin kökenlerine ilişkin ileri sürdüğü travmatik teoriyi terk eder. Histeri üzerine kaleme aldığı erken dönem yazılarında hakim olan hastalarıyla 'empatik özdeşim' tonu kaybolur. Kadın hastalarını 'dinlemeyi' bırakır. Teorisinin radikal toplumsal içerimlerinden ürker. Çünkü:

> Histeri kadınlar arasında o denli yaygındır ki, eğer hastaların hikâyeleri gerçekse ve teorisi doğruysa, Freud, 'çocuklara karşı sapkın eylemler' olarak adlandırdığı şeyin epeyce yaygın olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktı. Üstelik bu yaygınlık yalnızca, histeri üzerine ilk çalışmalarını yürüttüğü Paris proletaryasıyla sınırlı kalmayıp, klinik pratiğini sürdürdüğü Viyana'nın saygıdeğer burjuva ailelerini de kapsayacaktı. Bu fikir kabul edilemezdi. (Herman, 1992: 14).

Aynı yazara göre Freud, psikanalizi histerinin travmatik teorisinin yıkıntılarından yarattı. Sonraki yüzyılın egemen psikolojik teorisi kadınlara ilişkin gerçekliğin inkârı üzerinde temellendi. İncelemenin merkezî teması yine cinsellikti fakat cinsel ilişkilerin fiilen içinde oluştuğu sömürücü/istismarcı toplumsal bağlam görünmez kılındı. Psikanaliz bütün çabasını deneyimin gerçekliğinden kopmuş fantezi ve arzu oluşumlarına ve onların içsel gelişmelerine hasretti.

* * *

Psikanalitik teorinin Marx'ın ve Darwin'in eseriyle aynı hizaya yazılması gerektiğine inanıyor olmama rağmen çağrışımlarımın beni sürüklediği yer, bu yazıda aktarmaya çalıştıklarım açısından durumu daha da vahim kılar nitelikte: Wilhelm Reich'ın Kurt Eissler'le yaptığı söyleşide (Türkçesi; Reich, 1981) söyledikleri: "Büyük soru şudur: Istırap nereden kaynaklanır? Aramızdaki sorunun başladığı yer burasıydı. Freud 'ıstırap içeriden gelir' diyen ölüm dürtüsü teorisini geliştirirken, ben dışarıya, insanların olduğu yere çıktım. 1927 ile 1930 eylülü arasında hep dışarıda çalıştım."

* * *

Toparlamak için şunları eklemek yeterli: Freud'un baştan çıkarma teorisini terk ettikten sonra, orada oluşan boşluğa yerleştirdikleri çocuk cinselliği teorisinin, bilinçdışı dürtü ve arzuları bebeğin ve çocuğun sıfatları arasında sayması onu statüko ve düzenle daha az sorunlu hale getirmekten çok uzaktı. Çalışmasının onu getirdiği kavşakta; fiilen gerçekleşmiş baştan çıkarmanın nevrozların zorunlu bir öncülü olduğundan şüpheye kapıldığı noktada entelektüel çabasını ve mesleki faaliyetini sonlandırma seçeneğinin karşısına dikilmiş olması artık bilmemizin mümkün olmadığı bir dehşet duygusuna yol açmış olmalı. Şimdi biliyoruz ki önüne koyduğu ve benimsediği diğer seçenek, hastalarını dinlerken daha önce farkına varamadığı bir açıyı keşfetmesiyle sonlanmış ve sonrasında fantezi, gerçek, ve bellek konularında üretken tartışmaların önünü açan tarihsel hakikat/psişik hakikat arasındaki farkı anlamasını sağlamıştır.

Paradoksal gibi görünse de en önemlisi şu: Baştan çıkarma teorisinin terk edilmesiyle birlikte, hem travma kavramının sadece cinsel travmalarla sınırlı sayılmayarak daha geniş bir çerçevede ele alınması, hem de nevrozları travmatik olaylarla eşitleyen kaba mekanistik görüşün aşılması mümkün olmuştur. Keza baştan çıkarma teorisine mecburen eşlik eden; travmanın insan-biçimli bir surette kavranışı da böylece terk edilebilmiştir. Artık travma sadece iradi olarak birinin bir şey yapmasından ibaret değildir. İstenmeyen, berbat bir gebelik sonucu dünyaya gelmiş olmak da, vaktinden önce/şiddetle tuvalet eğitimine zorlanmak da, cinsel taciz de, işkence görmek de/ama işkenceye tanık olmak da, trafik kazasına uğramak da, yakınlarımızı depremde kaybetmek de, fecidir, travmatiktir. Nitekim şunları yazar Freud: "Travmatik yaklaşım tarzımızı hatalı bularak bırakmamız gerekmiyor. Münasip bir biçimde başka bir yerde yer bulması kaçınılmazdır" (s.276, *SE* 16).

Modern çağların en büyük hayal kırıklığını travma kavramı etrafında tarif etmek mümkün belki de: Kapitalizmin, kendisiyle özdeş kıldığı ilerleme, gelişme fikirlerinin gerisindeki vaat çünkü, beşikten mezara kadar, giderek daha az

tehlikeli/daha çok güvenlikli, tümüyle steril, her türlü travmatik olaydan ve etkiden arındırılmış bir hayatken... En büyük bahtiyarlık başka nedir ki, "başka bir hayat mümkün ve inşa ediyoruz, işte" diyebilmekten gayrı.

KAYNAKÇA

Freud, Sigmund (1933) *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (SE)*, çev. ve der. J. Strachey, Hogard Press, Londra.

Herman, Judith Lewis (1992) *Trauma and Recovery*, Basic Books.

Masson, Jeffrey (1998) *Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, Pocket Books.

Reich, Wilhelm (1981) *Reich Freud'u Anlatıyor*, Payel Yayınevi, İstanbul.

*Kamp: Deneyim, bellek, kuram**

*Mahmut Mutman***

Since then, at an uncertain hour,
That agony returns,
And till my ghastly tale is told
This heart within me burns.

Samuel Taylor Coleridge

Nazi Toplama Kampları modern siyasal kuram için marjinal bir deneyim oluşturageldi. Kamp, modern siyasal kurama göre demokrasiden bir sapma ve asıl istisnai deneyim olarak kabul edilen "totalitaryanizm"in herhangi bir alt-başlığı olarak görüldü; dolayısıyla "totalitaryanizm" denen acaipliği anlamak zaten kampı da anlamak demekti ve kampın ayrı bir kuramsal veya analitik muamelenin nesnesi olmasını gerektiren bir neden yoktu. Esas olarak liberal olan bu kurama genel bir seçenek olarak kendini sunan Marksizm de kamp deneyimi konusunda tamamen aynı tutumu sürdürmüştür (kimi "Marksist" ülkelerin bu parlak fikri büyük bir iştahla uygulamasını sayınazsak tabii!). Böylece kamp deneyimi en fazla tarihyazımının uğraştığı bir belleği canlı tutma çabasının parçası olabilirdi. Yine de tarih bile, bir kaç istisna dışında, canavarca yönünü kanıtlamaya gerek olmadığı, dolayısıyla özel bir tarihsel değer taşımadığı sanısıyla olsa gerek, kampla fazla uğraşmadı (yerine, bol bol II. Dünya Savaşı tarihi yazıldı). Böylece toplama kampı, kuramsal ve analitik bir değer taşımasına gerek olmayan çünkü "insani" değeri açık görülen bir yazma alanına itildi: onu tecrübe etmiş ve hayatta kalmayı başarmış olanların *yazmak zorunda hissettikleri* anı kitapları - ki bunlar da demokratik kamuoyu tarafından hemen "müthiş", "korkunç" ve "trajik" bir tanıklığın belgeleri olarak kutsanıp kütüphanelerin baş köşelerine yerleştirildi, ama kamp söylemi kendi başına bir siyasal problematik oluşturamadı. İnsanı tartışılmaz bir değer kılarak düşünceyi iğdiş eden hümanizmin bu paradoksu-

(*) Bu yazı Primo Levi'nin *Boğulanlar ve Kurtulanlar* [*Boğulanlar ve Kurtulanlar* (1996, Can Yayınları, İstanbul) Türk. çev. Kemal Atakay; *I Sommersi e i Salvati* (1986, Torino); *The Drowned and the Saved* (1989, Vintage, New York), İng. çev. Raymond Rosenthal] kitabından yola çıkarak yazılmıştır.

(**) Bilkent Üniversitesi, İletişim ve Tasarım Bölümü.

nun kamp söylemi (ya da bu söylemin yokluğu) kadar çarpıcı bir başka örneği olabilir mi? Buna karşılık kamp olgusu ve insani deneyimi, tüm 20. yüzyılda, Filistin'den, Kamboçya'ya ve Güney Afrika'ya ve dünyanın neredeyse tüm sınırları boyunca -ortadan kalkmak ne kelime- niceliği, boyutları ve uygulama şiddetinde gösterilen rahatlık ile doruk noktasına ulaştı; ve içine henüz girdiğimiz bu yüzyılda daha da beter biçimlerde ve miktarda artacağına dair her türlü işarete ve veriye daha şimdiden sahibiz. Bu değini yazısında ele alacağım kitap işte bu alanda bir istisna oluşturuyor. Primo Levi'nin anıları "anı"nın sınırlarını aşıyor ve kamp ve deneyimi hakkında bize önemli birşeyler söylüyor.

Kimya mühendisi bir İtalyan Yahudisi olan Primo Levi, savaşın sonuna doğru İtalya'da Naziler tarafından tutuklanıp bilinen o meşakkatli tren yolculukları sonucu kendini Auschwitz'de bulur. Kampta bir yıl geçirdikten sonra savaşın bitmesiyle kampa ulaşan Sovyet birlikleri tarafından kurtarılır. Savaştan sonra Levi, çoğu özellikle Avrupalı Yahudilerin kamp ve savaş Avrupası deneyimlerini anlatan bir dizi roman ve anı ile ünlenir (Türkçe'ye de çevrilen en ünlü romanı *Şimdi Değilse Ne Zaman*, ve filme de çekilen otobiyografik serüveni *Yeniden Uyanış* bunlar arasında sayılabilir). Levi'nin kamp üzerine daha doğrudan anı ve belge niteliğinde çalışmaları ise, *Survival in Auschwitz* (Auschwitz'de Hayatta Kalmak) ve *The Drowned and the Saved* (Boğulanlar ve Kurtulanlar) başlıklarını taşıyor. Ben özellikle ikincisi üzerinde durmayı seçtim, çünkü Türkçe'de de nefis bir çevirisi olan *Boğulanlar ve Kurtulanlar* sadece şimdiye kadar hiç yapılmamış düzeyde ayrıntılı bir kamp sosyolojisi yapmakla kalmıyor, aynı zamanda "güç" sorunu üzerine okuru düşünmeye sevkeden ve ahlak sorunsalını yeni bir biçimde tartışmaya açan sofistike bir söylem düzeyi tutturmayı başarıyor. Levi'nin kitabını sıradışı kılan bu erdemleri, hiç kuşkusuz yazarın unutamadığı bu deneyim hakkında geliştirdiği garip tutkuyla bağıntılı olmalı. Öyle ki, Levi bu kadar kitap ve hakederek kazanılmış bir şöhrete rağmen, savaş bittikten kırk küsur yıl (ve *Boğulanlar ve Kurtulanlar*'ı yazdıktan kısa bir süre) sonra, 1987'de intihar edecektir. Adeta ne olup bittiğini, nasıl kurban olduğunu anlatmak için tehir edilmiş bir ölüm; araya giren ise, bir dizi kitap. Peki bu son kitabıyla Levi bizden ne istiyor? Tutukluların suratına gülerek, "tüm belgeleri yokettik, fırınlar yok, kamp varolmadı, ölüler de konuşamaz; dolayısıyla yenilsek bile size yaptıklarımızı kanıtlamanızın imkanı yok" diyen Nazilere karşı, deneyimin unutulamazlığı, adeta insanın bedenine *yapışıp kalması* ve aynı bedenden üreyen yazıyla kendini yeniden-üretme zorunluluğu üzerine *düşünmemizi* sanırım. Başka pek çokları gibi Levi de Nazilerin koluna kazıdığı numarasını sonuna kadar taşıdı; başka pek çokları gibi onun anlatma arzusu da, o damgayı başka işaretlere, yazının işaretlerine dönüştürme gücü, yaşamın gücü değil mi?

Ama Levi'yi "kurban" olarak adlandırmakla onun söylemine ve söyleminin biçimlendirdiği, duyarlığını karmaşıklığından alan ahlak anlayışına ister istemez biraz haksızlık etmiş olabilirim. Levi bu adlandırmayı belki de reddedecek ve şöyle diyecekti: "hayır ben kurban değilim çünkü yaşıyorum; kurbanları bilmiyoruz, onlar öldüler." İşte budur Levi'nin "tanıklık" diyeceği şey: boğulanlar *ve* kurtulanlar. Nazilere nefreti veya Nazizmle hesaplaşmayı becerememeyen Almanlara duyduğu öfke ne kadar yoğun olursa olsun,[1] suçluları bulmak ve yargılamak ne kadar gerekli olursa olsun, tanıklık asla birilerini suçlamaktan ibaret değildir. Tanıklık, sonsuza dek yokolmuş olan ve hiçbir zaman tanınmamış ve tanınmayacak olan kurbana tanıklıktır. Levi bunu açıkca dile getirmese bile, daha hemen kitabın önsözünde yaptığı metodolojik uyarı, yani herhangi bir kamp mensubu için "Lager"deki (Alman Toplama Kampına verilen isim) yaşamı kavramanın, hatırlamanın ve anlatmanın güçlüğüne atfettiği özel önem bu anlama gelir. Kamp, öylesine amansız bir şiddet ve tehdit makinesidir ki, oraya düşen tutuklunun başına gelenleri kendisine açıklayabilmesi, olan biteni kendi için anlamlı kılabildiği bir temsilini zihninde yaratabilmesi neredeyse imkansızdır. Bu nedenle kampın en iyi tarihçileri, kampta yürürlükte olan iktidar ve şiddet makinesinden biraz imtiyaz koparmayı başarırken en az tavizi verebilenler, yani imtiyaz kazanırken işbirlikçi olmamayı başararak sağ kalanlar arasından çıkabilir ancak - ki bunlar da şaşırtıcı olmayan biçimde genellikle zaten Nazizme karşı bir konumun içinden gelen siyasal tutuklular arasında bulunur. Levi'nin kendisinin bu koşulları yerine getiren biri olduğunu öğreniriz. Ama Levi'nin ahlaksal dersi, metni boyunca okuyacağımız gibi, sağ kalmanın genellikle bir ayrıcalık koparmak sayesinde olduğunu hiç unutmaması, bu durumu asla kahramanlaştırmaması ve hiçbir otantiklik taslamamasıdır. Tam tersine, bize "kampı ancak onun dibine kadar gitmeyenlerin yazabilmiş olduğunu" söyler. O dibe vuran ve boğulanların böyle bir şansı yoktur. Böylelikle Levi'nin metninde kurban ilk elde göründüğünden daha karmaşık bir figür olarak çıkar karşımıza; hatta belki de "kurban" *ortaya çıkışı yokoluş* olan figürdür. Öncelikle elbette fırınlarda yakılanlardan ve kampta şu veya bu biçimde telef olanlardan sözediyoruz. Binler, yüzbinler... Ama bir sayı sayma ve korkutma oyunu değil bu, çünkü kurban sonsuza dek hep tekil kalır, *bir* kişi, *bir* insandır. Yoksa kurban olamaz. Kamptaki herhangi bir grubu (Yahudiler, Çingeneler, adi suçlular veya siyasal tutuklular) kurban kılan şey mensuplarının tek tek her birinin herhangi bir aidiyetin ötesinde kalan tekilliğidir. İşte Levi'nin müthiş öykülerinden bir tanesi: gaz odasına tıkılan yeni bir gurup insanın arasında bir mucize eseri olarak bir genç kız sağ çıkıverir. Görevleri cesetleri temizlemek olan ve kendileri de mahkumlardan oluşan Özel Ekip kızı alır, saklar ve çorba verirler. Levi, insanlıktan çıkmış bu insanların nasıl bir an için

1 Bkz. son bölüm "Almanlardan Mektuplar".

dönüştüğünü anlatır bize. Çünkü şimdi önlerinde yüzü olmayan kitlenin bir parçası değil, birdenbire bir kişi vardır...[2]

Levi'nin kampın gerçekliğine bu sofistike yaklaşımı ve metninde yokoluş figürü altında paradoksal biçimde tanınan kurbanın bu başkalığı ve tekilliği onun ahlak anlayışını Emmanuel Levinas'ınkine yaklaştırır. Bilindiği gibi, Levinas için de ahlak "başkalık" (alterity) veya "Öteki" (Other) dediği, indirgenemeyen ama hiçbir zaman mutlak olarak belirmeyen bir figür tarafından kurulur.[3] Ama Levi'den böyle bir kuramsal bağlantı beklemek yanlış olurdu, onun derdi bir felsefe metni yazmak değildir. Levi'nin sesi felsefi bir problemden değil yaralı bedeninden yükselir; o, sadece ve sadece, bu korkunç ve adlandırılamaz deneyime ses vermek ister, başka hiçbir şey değil. Çünkü kendi kişisel tarihi ve şansının yaver gitmesi sayesinde şimdi *anlatabilecek* konumdadır. Ama bu da *Boğulanlar ve Kurtulanlar*'ın asla basit bir deneyim metni olduğu anlamına gelmez; çünkü paradoksal biçimde, Levi'nin metnine olağanüstü bir *kuramsal* önem kazandıran tam da kahramanca *dramatik yapıdan kurtulmuş* bir anlatma tutkusudur (ve bu bir tutkudur, hem de müthiş güçlü bir tutku).[4] *Orada* ne olup bittiğini anlatmak, kavramak, hesabını verebilmek. Yazarın içinden kopup gelen bu hem kişisel hem ahlaki ısrar, olan biteni tarif edilemez karmaşası ve bütünlüğü içinde kucaklamak isteğidir. Ve olan biten karmaşık, çözümlenmesi kolay olmayan bir deneyim olduğu için, sonuçta Levi'nin metninin düşünsel veya felsefi bir problemi ortaya çıkardığını söyleyebiliriz.

Levi'nin anlattığı problem, öncelikle karşımıza bir güç sorunu olarak, "güç", "iktidar", "prestij" terimleri etrafında belirlenen bir sorun olarak çıkar. Ama bu problem tam olarak nedir, "iktidar" sorunu dediğimizde veya "baskı, zulüm, vb." dediğimizde ne olup bittiğini anlamış oluyor muyuz? Bu soruları sormakla kastım budalaca bir kamp veya iktidar mistisizmi yaratmak değil. Asıl öteki uçtaki tehlikeye işaret etmek istiyorum: kampın ne olduğunu zaten bilen ve bu bilgisini onu hümanistçe lanetlemekle kanıtlayan kolaycı bir tutumun cazibesine karşı uyanık olmalı. Levi "basitleştirmeye" kuvvetli biçimde karşı çıkar. Özellikle kampla ilgili anlatının bir çeşit "bize-karşı-onlar" öyküsüne dönüşmesine karşı bizi açıkça uyaran Levi, rahatlatıcı bir ahlaksal lanetlemenin ötesine gitmemizi ve kampı düşünürken gerçek bir eleştirel ve entelektüel hassasiyeti gösterınemizi talep eder. Sanırım bu talep bugün daha da önem kazanı-

2 Ve şöyle devam eder Levi: "Böyle olaylar bizi şaşırtır çünkü kendiyle uyum içinde, tutarlı ve monolitik insan imgemizle çatışırlar, ve şaşırtmalıdırlar da çünkü insan böyle değildir. Tüm mantığa rağmen, merhamet ve kabalık aynı bireyde aynı anda birlikte varolabilirler, ve zaten her şeyden önce merhametin kendi mantığının elinden kaçan bir şeydir" (1988: 56). İnsanı bütünsel bir özne gibi görmeyen ve ahlakı rasyonalizmden ayıran bu satırlar Levi'yi Emmanuel Levinas'ın düşüncesine yaklaştırır. Primo Levi'yi bana tanıtan ve özellikle bu noktayı benimle tartışan Bülent Eken'e minnettarım.

3 Bkz. özellikle Levinas 1987 ve 1969.

4 Bu anlamda *Boğulanlar ve Kurtulanlar*'ın anlatıcı sesi, örneğin *Şimdi Değilse Ne Zaman* romanının anti-faşist Yahudi kahramanlarını anlatan sesten radikal olarak farklıdır.

yor. "Kamp"ı, doğrunun ne olduğundan emin olduğu için kendi dışına sorunsuzca atan aşkın bir ahlakın oyun alanı olmaktan çıkarmak ve onun ortaya çıkardığı deneyimin karmaşıklığını tanımak, kampların zorunluluk belirlenimi altında çılgınca ürediği ve normalize olduğu günümüzde daha da büyük bir aciliyet ve sorumluluk taşıyor.

O halde metodolojik soruyu hiç elden bırakmayacağız. Levi'ye göre, "basitleştirme" eğilimi anlaşılır kılma amacıyla bile olsa mazur görülemez ve kaçınılmaz bir tehlike oluşturur. Hele Nazi Toplama Kampı gibi duygusal yükü ağır bir örneği tartışırken, ne kadar zor olursa olsun, basitleştirici "biz-onlar" şemasından uzakta durmak için sürekli bir çaba gerekecektir. Kampın, iyileri bu yana kötüleri öte yana ayıran tertemiz, sorunsuz bir anlatımı olamaz... Peki ama niçin bu ısrar? Levi'nin metodolojik kaygısının ima ettiği sonucu çıkarmaktan çekinmeyelim: dikkat edilirse, metodolojik sorunun kampı incelemekten ayrı ve önce belirlenip sonra kampa uygulanacak bir metod sorunu olmadığı, böyle olamayacağı farkedilir; metod sorunu kamp sorununun ta kendisidir. Bizzat kamp, iyileri bu yana kötüleri öte yana ayırmanın *aşırı* bir örneğinden başka nedir ki? İşte tam da bu noktada Levi'nin metni basit bir deneyim metni olmaktan çıkar ve belleğin ve içinde oluştuğu deneyimin amansız bir sorgulaması haline gelir. Bu sorgulama Levi'nin iktidar kuramına yaptığı bir katkı olarak kabul edilmesi gereken kavramına varacaktır: "gri bölge". Nazilerin kim olduğu, ne yaptığı bellidir, kurbanların da kurban olduğunu biliyoruz. Ama kamp basitçe Naziler ve kurbanlarının varolduğu bir yer değil öncelikle bir *sistemdir* ve bu yoketme sistemi çalışabilmek yani yokedebilmek için, efendiler ile köleler arasında yeralan belirsiz bir "gri bölge" üretmek zorundadır. Elbette bunun için sistemin amacının yoketme olması gerekmez (örneğin amaç, kâr veya siyasal bir hedef de olabilir) ve sanırım işin korkutucu yanı da burası: Levi'nin anlattığı, kendisinin de tabii ki farkında olduğu gibi (durmaksızın çağdaş referanslar verir, insan ruhunun karmaşıklığından sözeder, vb.), *herhangi bir iktidar* bağlamına uygulanabilir. Değişen sadece şiddetin derecesi olacaktır. Yine de şiddetin derecesinin bir noktadan sonra niteliksel bir dönüşüme yolaçtığını ve bunun da gri bölgenin sınırlarını garip biçimde genişlettiğini söyleyebiliriz. Demek ki "aşırı" durumun öğretici bir işlevi vardır.

Bu "gri bölge"yi anlamak için, örgütsel ve pratik zorunlulukları düşünerek başlayabiliriz: çok miktarda insanı bir yere kapatıp yönetebilmek kaçınılmaz personel sorunlarına yolaçar ve dolayısıyla benzer başka pek çok durumda olduğu gibi (sömürge yönetimleri, tutukevleri, vb.) bizzat yönetilenlerin arasından belirli işlevleri yerine getirmek üzere bazılarını seçmek ve görevlendirmek gerekir. Doğrusu ya, herhangi bir iktidar durumunda yönetilenler arasında bunun pek çok heveslisi olacaktır: prestij için, biraz daha fazla güç için ve basitçe zor koşullar altında daha iyi yaşamak için. Yiyecek ve su bulmanın ve hayatta kalmanın gündelik bir temel uğraş haline geldiği ve aşırı şiddetin yürürlükte

olduğu Toplama Kampında bunlara bir de verilen bir görevi reddetmenin güçlüğünü ekleyebiliriz. Zaten Naziler açısından suçu mümkün olduğu kadar yayarak kurbanı bile suça ortak etmenin getirdiği önemli bir psikolojik avantaj da sözkonusudur. Böylece kampta Levi'nin "gri bölge" adını verdiği bir geçiş bölgesi ve orada varolan bir ara tabaka oluşur: koğuş başları ve yemek dağıtıcılarından, günlük şiddetin en amansız uygulayıcıları arasında yeralan şeflere veya "kapo"lara, Alman ordusunun işgal ettiği ülkelerin halklarından oluşturduğu ve genellikle en pis işlerin verildiği "Sonderkommando"lara ve nihayet fırınlarda görevlendirilen Özel Ekip[5] mensuplarına kadar (ki bu ekipte çalışanların kendilerinin yaşamı da mutlaka fırınlarda son bulur) hayli geniş bir kadrodur bu. Levi'nin analizinin büyüklüğü, bu kadronun oluşum ve davranış dinamiğini en ince ayrıntılarına kadar kovalama çabası ve gri bölgenin sistemin işleyişine *elzem* olduğunu göstermesinde yatmaktadır. Bu dinamiğin en ilginç özelliklerinden biri, iktidarın, özellikle aşırı şiddetle çalıştığı koşullarda, bir kez yukarıdan uygulamaya konulduğunda tıpkı bir bulaşıcı hastalık gibi aşağıya kadar zincirleme iletilmesidir. Herkes bulduğu ufacık bir güç parçasına yapışır ve onu hemen kendinden daha zayıf biri üzerinde tereddütsüz uygular.[6] Levi bunun her biri ötekinden ağır örneklerini çekincesizce sıralar. Örneğin kampa yeni gelenler sadece SS'den değil çoğu kez kapolar ve adi tutuklular da dahil olmak üzere önüne gelen herkesten dayak yer (ve cevap vermeye kalkanın üzerine çullanılır). Yeni gelenlerin üzerlerine hâlâ sinik ev kokusunun yarattığı kıskançlık duygusundan sözeder Levi... ("Ne zannettin burayı sersem, otel mi!") Sonuçta ortaya çıkan, herhangi bir dayanışma olasılığının ciddi düzeyde zayıfladığı tam bir kaos ve şiddet ortamıdır. İşte kamp burasıdır: iyi ile kötüyü (örneğin ari ırkla dejenereleri ya da Parti'nin sadık izleyicileriyle küçük burjuva dönekleri) böyle kalın bir çizgiyle ayırmaya kalktığınızda ortalığı sadece kötülük kaplayacak, giderek mutlak bir güvensizlik ve amansız bir dehşet ortamı oluşacaktır... Sanırım Levi'den çıkan bu sonuçta yeni savaşlara gebe günümüz için pek çok ders var... Tabii tüm bunlara rağmen kamp, nice kahramanca dayanışma ve direnç örneklerine tanık olmaz değil ("insanlar hiçbir zaman sonsuza dek baskıya boyun eğemez" demişti Spinoza). Ama Levi için bu az sayıda onurlu örnekler sistemin işleyiş biçimine ve oluşturduğu dehşet ortamına bizi kör etmemelidir. Gri bölgede yeralanların en azından hatırı sayılır bir kısmı suçsuz değildir elbette, ama sorun onları suçlamak değil gri bölgenin

5 Katil yapılan bu talihsiz insanların trajik "motto"su şudur: "Ya ilk gün çıldırırsın ya da bu işe alışırsın".

6 Bu çözümleme insana ister istemez, Michel Foucault'nun modern disiplin ve iktidar biçimleri üzerine ünlü çalışmasında söylediklerini hatırlatıyor. "İktidar" demişti Foucault, "bulunduğu yerde uygulanır!" Bkz. Foucault, 1979. Levi'nin iktidarın yukarıdan aşağıya zincirleme geçişi üzerine söyledikleri Elias Canetti'nin araştırmasında "sting" (iğne) olarak kavramlaştırdığı güç iletimi ile de bağıntılı olarak düşünülebilir: Moğol istilacının başarısının sırrı atına kendi savaşçı gücünü iletebilmesinde yatar. Bkz. Canetti, 1998.

nasıl oluştuğunu anlamaktır - ki böyle durumlara, nerede ve ne zaman karşılarsak, hazır olalım.[7]

Kitabın "Utanç" başlıklı bölümü Levi'nin "karmaşık" (*composite*) diye betimlediği bu duygunun nefis bir çözümlemesini sunarak, kampla ve genelde baskı ve kurban olmayla ilgili ahlaksal soruna ilişkin yepyeni bir bakış açısı geliştiriyor. Niçin, diye soruyor Levi, kamptan sağ çıkanlar tam da savaştan sonra kendilerine bile tarif etmekte güçlük çektikleri garip bir utanma duygusu yaşadılar? Halbuki bizler başlarından bu felaket geçmiş zavallılar değil miydik? Ama ister istemez sağ kalan herkes, sağ kalabilmek için normal koşullar altında ahlaken doğru sayılamayacak birşeyler yapmıştı. Bir başka anı yazarı, Ella Lingens-Reiner'in cesur itirafını hatırlatıyor bize Levi: "Nasıl sağ kaldım? Önce ben geliyordum, sonra ben, sonra gene ben!" Öyleyse bu olağanüstü koşullar altında hiçkimse basitçe suçlanamazdı ve basitçe suçlanmamalıydı. Yapılan doğru olmasa bile, bunu mazur gösterebilecek nedenler her zaman vardı... Hatta insan hiçkimseye doğrudan bir kötülük yapmamış da olabilirdi (bu sağ kalanlar için küçük bir ihtimal olsa bile). Ama ne olursa olsun, diye yazacaktır Levi, utanma duygunuzu engelleyemezsiniz ve kamptan gelip geçmiş çoğu insan ömürlerinin sonuna kadar bu utançla yaşamıştır. Çünkü bu duygunun hiçbir rasyonel açıklamayla ilgisi yoktur; o sadece *orada bulunmuş* olmanızdan kaynaklanır.

Yalnız, nedir "orada bulunmuş" olmak? Nedir tanık olmak? Yukarıda Levi'nin kurban olarak adlandırılmayı reddedeceğini söylemiştim. Ama o daha da ileriye gidecek, tanık olmayı da reddedecektir. Levi'nin metni tanıklığın değil, *tanıklığın imkansızlığının* metnidir. İşte Levi'nin ahlak sorunsalına getirdiği bakış açısının tazeliği ve önemi burada: "Biz hayatta kalanlar gerçek tanıklar değiliz .... numaralarımız veya yeteneklerimiz veya talihimiz sayesinde dibe vurmayanlarız. Dibe vuranlar ... bunu anlatmak için geri dönemediler ya da sağır dilsiz döndüler; onlar 'Müslümanlar'dır, boğulan, mutlak tanıklar, tanıklıklarının bir anlamı olacak olanlardır" (Levi, 1998: 83-4).[8] Ben ve benim gibilerin anlattığı, der Levi, kendi tecrübe etmediğimiz ama yakınında bulunduğumuz bir yoketmedir. Yoketmenin tamamlandığı son noktası ise, ancak onun nesnesi ve biricik gerçek tanığı olan kurban tarafından anlatılabilirdi; ama kimse kendi ölümünden geriye dönemeyeceği için de bu yokoluş sonsuza dek yokolmuştur.

---

7 Hatta Levi, çoğu kez, bizzat sistemi uygulayan sıradan Naziler hakkında konuşurken bile çarpıcı bir analitik özen gösterir. Yukarıda öyküsünü anlattığım fırından sağ çıkan genç kızı saklamak imkansızdır. Fırınlardan sorumlu bir Nazi doktora durum açıklanır ve fikri sorulur. Adam ilk önce tereddüt eder ve sonunda kızın sağ kalamayacağına karar verir (en azından bunun kendi de dahil olmak üzere pek çoğunu güç bir duruma sokacağı açıktır). Kendi öldüremediği için işi kendinin altında birine verir. Levi onun için şunları söyler: "1947'de Krakow'da yakalandı, mahkemeye çıktı ve ölüme mahkum edildi; doğru olanı da buydu. Ama o bile ... eğer başka bir ortamda veya dönemde yaşasaydı, muhtemelen herhangi bir normal insan gibi davranacaktı" (1988: 57). Levi için önemli olan sistemin işleyişini kavramaktır.

8 Levi'nin kullandığı "Müslüman" terimini aşağıda açıklayacağım.

Üstelik önceden ellerine bir kağıt kalem tutuştursak bile anlatamayacaklardır, çünkü ölümleri bedenlerinin ölümünden çok önce başlamış, muhakeme yetenekleri ölmeden çok önce ortadan kalkmıştır. Yukarıda alıntıda Levi'nin kullandığı "Müslüman" ifadesi kamp jargonunda bu anlama gelir. Artık ölüm noktasına gelecek kadar zayıflamış olduğu için her şeyden vazgeçmiş, tüm muhakeme ve direnç yeteneği ortadan kalkmış ve hiçbir gücü kalmadığı için artık kendini olayların akışına bırakmış olan "yaşayan ölülere" kampta "Müslüman" denir. Niçin "Müslüman" peki? Levi'ye göre tatmin edici bir açıklama yoktur, ama ya çoğunun kafalarında taşıdığı bandaj yüzünden veya her şeyi terketmiş kaderci ruh halleri nedeniyle ölümün eşiğine gelmişlere bu ad veriliyor olsa gerektir. Bugün burada Levi'yi okuyan bizler için, herhangi bir tereddüt veya tahmin sözkonusu olabilir mi? Kampın yaşayan ölüleri, kafalarına acayip şeyler sararak dolaşan o kaderci Müslümanlara dönerler! Oryantalizmin, Toplama Kampında da tıkır tıkır çalışıyor olmasında o kadar şaşılacak bir taraf yok elbette. Peki acaba buradan çıkarılacak bir ders olabilir mi?

Levi, kanımca deneyimini basit değil karmaşık bir olay olarak okuyabilme ahlaksal ve entelektüel gücünden kaynaklanan müthiş bir önseziyle, kurban ya da tanık olmayı reddediyor ve kendini sadece felaketin yakınında bulunmuş ve hayatta kalmış şanslı biri, basit bir "temsilci" ve "üçüncü parti" olarak görüyorsa, yani kampın bize öğrettiği şey, ne kadar amansız olsa da kavramamız gereken ders, kurbanın ya da gerçek tanığın *ancak yokolmakla ortaya çıktığı* ise, o zaman kurbanın hiçbir "özel adı" olamaz. Ona verilmiş her türlü özel ad (dün Yahudi, bugün Müslüman, yarın bir başkası...), ancak herhangi bir somut baskının karşısındaki zorunlu tarihsel ve konjontürel bağlanımı ifade eder. Kurbanın esas olarak *adsız* ve *adlandırılamaz* olduğunu anlamayan ve herhangi bir özel adı kurbanın *nihai* adı (veya kimi zaman metaforu) gibi alan her türlü siyasal mücadele ister istemez bir "doğru kimlik" oyununa dönüşecek ve söylemini "iyiler-kötüler" basitliğine indirgeyecektir. Bence Levi'nin kitabının büyüklüğü işte bu noktayı kaçınılmaz biçimde ortaya çıkarmasıdır.[9] Yanlış anlaşılmak istemem: elbette insanlar genellikle seçme şansları olmayan ve kendilerini içinde buldukları bir kimlikten dolayı, yani diyelim "Yahudi", "Müslüman", "Katolik", "eşcinsel", şu ya da bu oldukları için kurban olurlar; ama kurban oldukları anda artık *başka* bir şey olmuşlardır. İşte herhangi bir dışlanmış veya baskı altındaki kimliğin varolma hakkını savunurken, onun geçirdiği bu başkalaşımı anlamazsak, ezilmenin, dışlanmanın veya yokoluşun getirdiği o dönüşüm uğrağını kaçırırsak, kendimizi adalet adına aynı adaletsizliğin, aynı zulmün, aynı şiddetin içinde buluruz. Yahudinin Nazisi, Filistinlinin İsraillisi

9 Ve günümüzün moda politik hastalığı "fundamentalizm", temsilci veya temsil edenin kendini temsil ettiği ile bir ve aynı yerde görmesi değil midir? Bu hiçbir biçimde İslâm'a mündemiç bir hastalık değildir öyleyse; dinsel olsun veya olmasın söylemin bir tek ve nihai anlamı olduğunu varsayma, metnin özsel olarak bitmemişliğini, özsel çoğulluğunu reddetme hastalığı...

.... olur ve bu böylece gider. Ne kimlikler ne de düşünceler seçilebilen şeyler değildir, ama bu da onları mutlaklaştırmak için yeterli bir neden değildir.

Öyleyse Primo Levi'nin ahlakı, aşkın bir doğrunun ahlakı değildir... (Şu iyi bu kötü, şöyle yapmalı böyle yapmamalı, vb. vb.) Daha ziyade bir çaresizliğin ifadesidir, ama garip biçimde güçlü, durdurulması mümkün olamayacak kadar güçlü bir çaresizlik (adeta aşk gibi bir şey): yazmamın nedeni ahlaksal bir sorumluluk değil, diyor Levi; daha ziyade içimden yükselen durdurulamaz bir güdü bana yazdırdı. Bu durdurulamaz güdü kurbanın yani başkasının "başka"lığının peşindedir. Kurban hep bir "kim?"dir, bu sorusuz yapamayız. Ama onun adı basit bir yanıtı veya özdeşliği ifade etmez. O sorunun karşılığı, bir kimliğin tanınması değildir basitçe; herhangi bir kimliğin bir kimlik veya kendine-özdeşlik değil de başkalık olarak tanınması, yani imkansız bir tanımadır. *Kurbana tanıklık, tanıklığın imkansızlığıdır*. O zaman Levi'nin metninin bize öğrettiği dersin, bu *imkansızlığın deneyimi* olduğunu söyleyebiliriz. Ahlak bu imkansız deneyimden geçiştir.[10]

Öyle gözüküyor ki, bu imkansız tanıklığın dil ile betimlenmesi veya sabitlenmesi zor bir ilişkisi var. Levi'nin "iletişim" üzerine yazdığı bölüm bize iletişimin ne kadar acil olduğunu gösteriyor. Dilin, bu konuşmakla ve yazmakla geçip gidiverdiğini sandığımız saydamlık aldanışının hem aciliyeti, onsuz yapılamazlığı, hem de hiç kimseyi bağışlamayan kesin varlığı kampta en çarpıcı biçimde ortaya çıkar. Emirler her taraftan yağar, ve ne emredildiğini anlayıp anlamamak bir ölüm kalım meselesidir (emri anlamadığınız ve denileni yapamadığınız için fena halde dayak yemeniz, hatta dayak yiye yiye ölüvermeniz mümkündür). Ne yapacaksınız eğer Almanca bilmiyorsanız? SS için, Alman kültürü insan olmakla ve uygarlıkla özdeştir ve Almanca bilmeyen barbar ya da hayvan muamelesi görür. Levi, bildiği üç beş kelime Almancayı geliştirmek, kampın orasına burasına asılı tabelaları okuyabilmek için, Almanca bilen bir başka tutukludan ekmek tayınının bir miktarı karşılığı ders alır! Gösterge: yaşam. Kamp bize iletişimin ve onun belli başlı aracı dilin normal zamanlarda ve yerde umursamadığımız ve farkında olmadığımız yaşamsal aciliyetini gösterir. Ama aynı zamanda dilin bir iletişim "aracı" olmanın ötesindeki garip gerçekliğini, insana yani onu konuşan özneye yabancılığını, aldırmazlığını da gösterir. Gösterge: komut. Yazar Levi'nin imkansız tanıklığı belki de budur: yazmak, anlatılamaz olanı anlatmak, göstergenin koluna kazınan gerçekliğinin hareketine, başka işaretlere zahmetli dönüşümüne tanıklık etmektir.

Kamp "gereksiz şiddet"in mekânıdır. Levi'ye göre, şiddet, ne kadar kabul etmek istemesek bile kaçınılmaz olabilir. Ölüm kadar savaşlar da... Ama kamptaki şiddet, şiddetin başlı başına bir amaç haline geldiği ve Levi'nin "gereksiz" di-

---

10 Ulus Baker'in "felsefi suskunluğu"nu ifade ettiği son bir yazısındaki şu satırlara katılmamak mümkün değil: "Primo Levi toplama kampları konusunda konuştu deniliyor... Aslında konuşmadı ve geçmiş konusunda susmanın erdemi onun edebiyatının ta kendisidir..." (Baker, 2001: 28).

yeceği şiddettir. Hiçbir kullanımı olmayan, kendinden başka hiçbir şeye hizmet etmeyen kullanışsız bir şiddet. Bu basit bir şey değildir, tamamen anlaşılamaz bir şiddettir. Örneğin tutukluların emek gücü sömürüldüğü kadar tamamen gereksiz görevler sırf eziyet olsun diye de verilir (bir takım çuvalları oradan buraya taşımak, vb.). Levi'nin verdiği, 90 yaşlarında iki Yahudi kadın örneğini aktaralım. Nazi, Yahudilerin ölmesine gerektiğine inanır, tamam diyelim. Ama o yaşta iki kadını hemen öldürmek yerine, günlerce aç biilaç bir tren yolculuğuna zorlayarak yavaş yavaş ölmelerine neden olmak niye? Düşman öyle basitçe ölmemeli, acı çekerek ölmelidir (bunun çoğu kez bilgi edinmek amacından çok uzakta, sebepsiz yere işkence yapan işkencecinin de tutumu olduğunu biliyoruz). Kamp bu nedensiz şiddetin mekânıdır. Yine de Levi, bu nedensiz ve yararsız şiddetin bile bir yararı olduğunu hatırlatır: kurban ölmeden önce öyle aşağı bir konuma konmalıdır ki, katilin suçluluk duygusu azalsın. Belki de Levi'nin bu şiddeti gereksiz diye betimlerken ister istemez bir zorunluluk altında böyle konuştuğunu düşünebiliriz. Levi şiddetin gerekli veya gereksiz olabileceğine inandığından böyle konuşmaz; örneğin önleyici şiddet kuramını reddeder, çünkü ona göre şiddetten sadece şiddet doğar. Öte yandan "gereksiz şiddet" gibi bir ifadenin altında ister istemez şiddeti denetleme arzusu, şiddetin denetlenebileceği beklentisi vardır. Belki de bir "normalite" varsayımı olmadan yapamıyoruz, bu normalitenin ne olduğunu tam olarak bilemesek bile?

"Stereotipler" ile ilgili bölümde Levi'nin tüm söylemini güden ahlak anlayışı bir kez daha örnekleniyor. "Kamp-firar" ve "baskı-isyan" doğruluğu olmayan karşıtlıklar değildir, ama ister istemez kolaycı ve basitleştirici bir yön taşırlar. Kamptakiler niçin isyan etmediler, niçin isyanlar yeterli düzeyde olmadı sorusuna Levi, fiziksel olarak bitme noktasına gelen insanların sorununun isyan etmek değil hayatta kalmak için çabalamak olduğunu hatırlatarak yanıt verir... Kendisine niçin kamptan kaçmadığını sorup nasıl kaçabileceğini kamp haritası üzerinde gösteren çok bilmiş öğrencinin sorunu basitçe Holywood filimlerinin etkisinde kalmak değildir. Sorun daha geneldir ve "başkalarının deneyimlerini algılama zorluğumuzun veya yeteneksizliğimizin parçasıdır" (Levi, 1989: 157-8). Başkalarının deneyimlerini ancak bu deneyimin başkalığı koşuluyla anlayabiliriz, kendimizinkini temel ve norm alarak değil.

İşte bu nedenle daha da ileriye giderek, kurbanın "benim" dediğimi, insanlığımı, özneliğimi imkansız kıldığını vurgulamalıyız. Kurban yüreğimi ortadan ikiye bölmüyorsa, kendime özdeşliğimi rahatsız etmiyor ve imkansız kılmıyorsa (1966'da kendisiyle yapılan bir mülakatta "ikiye bölünmüş biriyim ben" diyecektir Levi), yine ne olup bittiğini bilmek, anlamak ve lanetlemekle kendi doğruluğumu kendime kanıtlıyorsam, ondan hiçbir şey öğrenmedim. Sanırım bu nedenle Primo Levi'nin satırlarında dile gelen hissiyatı radikal bir anti-narsissizm olarak betimleyebiliriz. İkide bir "kimse başkasının yerinde değil" diye

söylenip duran Primo Levi'den, aşırı tanıma düşkünü ama aynılık düşmanı, ne ahlakçı ne de özne olamayan bu garip ahlak öznesinden, yokoluşun bu suskun tanığından öğreneceğimiz çok şey var...

KAYNAKÇA

Baker, Ulus (2001) "Felsefi suskunluk", *Birikim*, 150, Ekim 2001.

Canetti, Elias (1998) *Crowds and Power*, Noonday Press.

Foucault, Michel (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, İng. çev. Alan Sheridan, Vintage Books, New York.

Levinas, Emmanuel (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, İng. çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh.

Levinas, Emmanuel (1987) *Time and the Other*, İng. çev. Richard Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania.

Alevi sorunu üzerine bazı düşünce ve öneriler

*Fazıl Hüsnü Erdem**

A. Sorunun tarihsel arkaplanı

1. Osmanlı dönemi

a) Olaylar ve gelişmeler

Kuruluş devri Osmanlı Devleti, Sünni İslâm ile heterodoks Türkmen İslâmlığını birarada yaşatan yarı-göçebe ve yarı-yerleşik bir toplumsal yapı üzerine yükselmiştir (Köprülü, 1989: 164-171). Bu yapı içerisinde, ilk Osmanlı sultanları, gerek yaşam biçimleri ve gerekse dinî alandaki uygulamaları ile Alevi Türkmenlere ve özellikle de bu kesimin desteğini sağlamış olan Baba'lara yakın durmuşlardır (Melikoff, 1994: 205, 216, 222). Ancak, zaman içerisinde genişleyen ve kentleşen bu toplumda, ticaretin giderek önem kazanmaya başlamasıyla birlikte gelişen yeni toplumsal ilişkileri çözümlemede, göçebe Türkmen gelenekleri yetersiz kalmıştır. Kent yaşamının ve beraberinde getirdiği ticaretin, gelişmiş ve işlenmiş bir hukuk sistemine gereksinim duyması, o çağlarda hukukun öğretildiği mekânlar olan medreselerin önemini artırmıştır. Medreselerin yaygınlaşması ve kurumsallaşmasıyla birlikte, Osmanlı Devleti'nin "Sünni" karakteri daha baskın ve merkezî bir hale gelmiştir (Akyol, 1999: 29-32).

Osmanlı'nın küçük bir beylikten çıkıp devlet olma sürecine girmesiyle birlikte idari, askerî ve eğitim alanlarında ciddi kurumlaşmalar ortaya çıkmıştır. Toplumsal yapı çeşitli yönleriyle kurumsallaştıkça, Osmanlı Devleti göçebe Türkmen geleneklerinden kopmaya başlamıştır. Bu kurumsallaşma süreci, Sünni İslâm'ın "merkez"de konuşlandırılıp güçlendirilmesi; göçebe Türkmen

(*) Dicle Üniversitesi, Hukuk Fakültesi.

aşiretlerinde yaygın olan heteredoks İslâm'ın ise "kenar"a itilmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece, Osmanlı Devleti, heterodoks İslâm'la olan bağını sona erdirmiş, ortodoks İslâm'la ise birlikteliğini devam ettirmiştir.

13. yüzyılın ortalarından itibaren Sünni-İslâm'ın medreseli anlayışını, devletin temel düzenine yön veren ilkeler haline getirme siyaseti gelişmeye başlamıştır (Akdağ, 1995: 44). Özellikle Fatih devrinden itibaren, Osmanlı resmî siyasetinde, medresenin İslâmî prensipleri kabul edilerek, heterodoks tarikatların "esrar"lı sistemine karşı kapılar kapatılmıştır (Akdağ, 1995: 45). Buna koşut olarak izlenen politikalarla, göçebe-yarı göçebe Türkmen aşiretleri, kesin kurallar çemberi içinde sıkıştırılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, göçebe topluluklara, şeriatı ve Osmanlı yasalarını uygulayan kadılar tayin edilmiş ve bu birimler, subaşıların ya da sancakbeylerinin dirlikleri içinde denetim altında tutulmaya çalışılmıştır. Öte yandan Osmanlı yönetimi, koyun vergisi, yaylak-kışlak resimleri gibi mali yükümlülüklerle, göçebe Türkmenlerin geleneksel serbest yaşamlarını kısıtlamış ve onları yerleşik düzene geçmeye zorlamıştır (Kunt, 1988: 106).

Osmanlı toplum yapısının kurumsallaşması ve merkeziyetçi eğilimlerin güçlenmesi, göçebe ve yarı-göçebe Türkmen topluluklarını rahatsız etmiştir. Devletin, yerleşik bir toplum yaşantısının gereği olan politikaları uygulamaya koyması, bu kesimler üzerinde olumsuz etki yaratmış; sonuçta, "merkez"i temsil eden bürokrasi ve kentliler ile "kenar"da kalan Türkmen geleneklerine bağlı göçebe topluluklar birbirine yabancılaşmıştır. Öyle ki, Türkmenlere çok iyi gözle bakmayan kentli nüfus, onlardan "Etrak-ı bi-idrak" ve "Etrakın dini zayıf" diye söz etmeye başlamıştır (Melikoff, 1994: 31). İşte, böyle bir ortamda, Safevi Devleti, kendi devletine yabancılaşmış ve "kenar"a itilmiş bu topluluklara seslenmiş, onları harekete geçirmeye çalışmıştır (Akyol, 1999: 34).

Kunt'un deyimiyle, "Osmanlı yönetiminin kurallarından ve bürokratlarından kaçan Türkmenlerin, kendilerine hem alışılageldikleri serbest bir hayat, hem önemli bir siyasal-askerî rol, hem de tarikat çerçevesi içinde dinî bir heyecan vadeden Şah İsmail'e koşmalarına şaşmamak gerek" (Kunt, 1988: 106). Zira, Osmanlı Devleti'nin göçebe topluluklara baskı ve şiddeti getiren iskân ve vergi politikaları, bir yandan bu topluluklarda muhalefet ve karşı koyma geleneğinin kökleşmesine yol açmış, diğer yandan da bunlara yönelik Safevi Devleti eksenli propagandaların önünü açmıştır.

Hemen belirtmek gerekir ki, bu gelişmelerin yaşandığı döneme kadar Osmanlı ülkesinde Sünni-Alevi ayrımı ekseninde bir çatışma yaşanmamıştır. Çatışma, bir yandan "Şiilik"in siyasal meşruiyet kaynağı olarak Safevi Devleti'nin resmî ideolojisi haline getirilmesi, diğer yandan da Anadolu Alevilerinin Safevi Şiası'nın nüfuz alanına girme potansiyeline kavuşmasıyla ortaya çıkmıştır. Nitekim, Erdebil'den ve Tebriz'den seslenen Şah İsmail'e Anadolu Alevilerinin kulak verip Safevi girişimine destek olmaya başlamalarıyla, dönemin Osmanlı

sultanı II. Selim, devletin varlığı için ciddi bir tehdit olarak gördüğü bu hareketi önlemeye ve yok etmeye çalışmış; böylece, çatışma su yüzüne çıkmıştır.

Kuşkusuz, Osmanlı Devleti için tehlike, sadece Anadolu Alevilerinin Şah İsmail'e destek vermek amacıyla yurtlarını terk edip Safevi Devleti'ne sığınmaları değil; bundan daha önemlisi, Osmanlı ülkesi içindeki Safevi taraftarı Alevilerin gerçekleştirdikleri ayaklanmalar olmuştur (Kunt, 1988: 109). 16. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan ve sonraki yüzyıllarda da yer yer devam eden "Alevi Türkmenlerin" önderlik ettikleri ayaklanmalar, Osmanlı Devleti'nin içeride karşılaştığı temel sorunlardan biri olmuştur. Bu sorun görünürde Sünni-Alevi çatışması olarak ortaya çıkmıştır. Ancak görünürde dinsel nitelikli olan bu ayaklanmalar, gerçekte, Osmanlı'nın toplumsal haksızlıklarına karşı birer köylü başkaldırılarıdır (Şener, 1994: 81). Tarihçi Sümer'in belirttiği gibi, "bu ayaklanmalar mezhebi mahiyette gibi görünüyorsa da, ... gerçekte iktisadi sebeplerle ilgilidir" (Sümer, 1967: 158). Kısaca bu ayaklanmalar, Osmanlı Devleti'nin merkeziyetçi politikalarına yönelik tepkisel hareketlerdir.

Temelde sosyo-ekonomik nedenlerden kaynaklandığı bilinen bu ayaklanmalar, merkezî otoritenin silahlı güçleri tarafından her defasında şiddetle bastırılmıştır. Gerçekten sorun, genel olarak asayiş yönüyle ele alınmış ve çözümü için bu yöndeki tedbirlere başvurulmuştur. Merkezî otorite, askerî tedbirlerin yanı sıra, Alevi toplulukların, toplumsal yaşamın çeşitli alanlarından dışlanması ve soyutlanmasına yönelik kimi tedbirlere de başvurmuştur. Öyle ki, bu tedbirler, Alevi düşmanlığının devlet eliyle körüklenmesine kadar uzanmıştır.

Gerçekten, sosyo-ekonomik sorunların yol açtığı hoşnutsuzlukların Safevi hanedanlığınca dinsel bir kılıf giydirilerek körüklenmesi sonucu ortaya çıkan tepkiler, Osmanlı yönetimi tarafından dinsizlik suçlamalarıyla bastırılmaya çalışılmıştır. Hoşnutsuzluklarını dile getiren Türkmen kitlesinin çoğunluğunun Alevi olması, Sünni Osmanlı otoritesinin işini kolaylaştırmış; bu topluluklar zındıklık ve dinsizlikle suçlanmıştır (Eral, 1993: 21). Özellikle 16. yüzyılda yoğunlaşan Safevi propagandası karşısında devletin öncülük ettiği kampanya çerçevesinde, başta zamanın ünlü şeyhülislâmları İbn Kemal ve arkasından Ebussuud Efendi olmak üzere, dönemin uleması, Ehl-i Sünnet dışı her türlü mezhebî ve tasavvufi eğilime karşı seferber edilmiştir (Ocak, 1999: 14-15).

Osmanlı'nın Sünni-Alevi ayrımını bu şekilde devlet politikası olarak benimsemesi toplumu ikiye bölmüş, Alevi inanç ve geleneği devlet eliyle kötülenmiş ve dinî temelde yok edilmeye çalışılmıştır. İnanç düzeyinde uygulanan Aleviliği karalama politikasının en güçlü aracı "Şeyhülislâmlık" kurumu olmuştur. Şeyhülislâmların verdikleri fetvalarla, Alevilik, din temelinde mahkum edilmiş; bu inancı benimseyenler, dinsizlik ve zındıklıkla suçlanmış ve bunların en ağır biçimde cezalandırılmaları öngörülmüştür.[1]

1 Şeyhülislâm Ebussuud Efendi "Kızılbaşlar" hakkında vermiş olduğu bir fetvasında, Kızılbaşların öldürülmelerinin İslâm şeriatına göre helal olduğunu; bunları öldürenlerin gazi, bu yolda ölen-

İşte, devlet eliyle ve inanç temelinde yüzyıllar boyunca yürütülen bu karalama kampanyaları, bugün yaşanan Alevi sorunun tarihsel parametrelerinden birini oluşturmaktadır. Gerçi, aynı toplumun farklı inanç kümelerini birbirine düşman etmeye yönelik izlenen politikaların yoğunluğuna rağmen, Sünni ve Alevi topluluklar arasında ciddi bir çatışma yaşanmamıştır. Ancak bu durum, Alevi inanç ve geleneğine ilişkin, devlet eliyle çizilen kötü/olumsuz imajın, Sünni kesim üzerinde hiçbir etki yaratmadığı ya da bir iz bırakmadığı anlamına da gelmemektedir.

Demek ki, günümüzde, Sünni çoğunluğa mensup kimi yurttaşlar arasında yaygın olan, Alevilik ve Alevilere ilişkin mesafeli ve kuşkulu yaklaşım, Sünni topluluklarca yaratılıp geliştirilen bir durum değil, bizzat Osmanlı Devleti'nin - kısmen savunma refleksi gereği, kısmen de katı merkeziyetçi anlayış ve yapılanmanın bir sonucu olarak- yarattığı ve Cumhuriyet dönemine miras bıraktığı düşmanlığın bir ürünüdür.

b) Osmanlı patrimonyalizmi ve Alevi sorunu

Osmanlı döneminde Alevi sorunu ekseninde yaşanan olay ve gelişmelere bakıldığında, bu sorunun büyük oranda Osmanlı toplumsal-siyasal örgütlenme modelinin katı merkeziyetçi niteliğinden kaynaklandığı görülür. Osmanlı mirası üzerine kurulan Cumhuriyet Türkiyesi'nde de, genel olarak demokrasi, hukuk devleti ve laiklik ilkeleri etrafında yaşanan sorunlar, özel olarak ise Alevi sorunu, kaynağını büyük ölçüde bu modelden almaktadır. Bu nedenle, kısa da olsa, söz konusu modelin ne olduğuna ve Alevi sorunu üzerindeki etkisine değinmekte yarar vardır.

Osmanlı Devleti, iktidarın geleneklere bağlı kaldığı, mülkiyetin padişahın kişiliğiyle temsil edildiği, merkezin çevre üzerinde egemen olduğu ve ona karşı baba rolünü üstlendiği bir patrimonyal toplumsal-siyasal düzen üzerine oturmuştur

---

lerin ise şehit olduklarını bildirmiştir. Bir başka fetvasında, Ebussuud Efendi, Kızılbaşların öldürülmelerinin hem Osmanlı Sultanına karşı isyan ve düşmanlık içinde bulundukları için ve hem de dinsiz oldukları için helal olduğunu söylemiştir (Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin Kızılbaşlar hakkında vermiş olduğu fetvalar için bkz. Düzdağ, 1983: 109-112). Ayrıca Şeyhulislâm İbn Kemal, Çaldıran Savaşıyla ilgili fetvasında ve I. Tahmasb'a yazdığı bir risalede, Kızılbaşlara ilişkin olarak şunları söylemektedir:"Kısacası onların küfrü bize tevatürlü nakledilmiştir, sayılamayacak kadar çok ve çeşitlidir. Bu durumda biz, onların küfründe ve mürtedliklerinde asla şüphe etmiyoruz. Ülkeleri dar u harbtir. Erkekleri ve kadınları ile evlenmek ittifakla bâtıldır. Çocukları da veled-i zina olmuş olurlar. Onların kestikleri hayvanın eti ise meyte eti hükmündedir... Hatta şehirleri ele geçirilirse dar u harb durumundadır. Kadınları, çocukları ve malları müslümanlar için helal olur. Erkeklerine gelince, öldürülmeleri vâciptir" (Bkz. Hizmetli, 1986: 129). Yine, Yavuz Sultan Selim'in, Alevilerin toplu olarak öldürülmelerine dinsel bir meşruluk kazandırmak amacıyla Müftü Hamza Efendi'den aldığı bir fetvada, Kızılbaşların ve onlara yardımcı olanların kafir ve dinsiz olduklarını; bunlarla yapılan savaşta ölenlerin şehit olduklarını; Kızılbaşların kafirlerden daha aşağı olduklarını; Kızılbaşların kestikleri ve avladıkları hayvan etlerinin murdar, nikâhlarının batıl, miraslarının ise geçersiz olduğunu; bunların tevbe etmeleri ya da pişman olmaları halinde dahi öldürülmeleri gerektiği bildirilmiştir (Eral, 1993: 41-42; Şener, 1994: 81).

(İnsel, 1996: 56). Bu düzenin özünü "merkeziyetçilik" anlayışı oluşturmuştur. "(...) Osmanlı siyasi sistemi münferit güç odakları oluşmasına izin vermeyen, bunların birbirine eklemlenmesini zorunlu kılan ve gücü merkezde yoğunlaştıran bir yapıya sahiptir. Böylece en büyük güç merkezi olan hükümdarın etrafında, ondan başlayarak dallanıp budaklanan bir güç ve çıkar ağı oluşmuş; ve buradaki devinim Osmanlı siyasi yaşamını tanımlamıştır" (Mahçupyan, 1991: 51).

"Nizam-ı âlemci" olan bu düzen, toplumu biçimlendirmeye ve biçimlendirilmiş haliyle de korumaya yönelmiştir. Patrimonyal sistem, -doğası gereği- merkezî otoritenin denetimi dışında ortaya çıkan herhangi bir kümelenmeye izin vermemiş; bütün çabasını mevcut toplulukları denetim altında tutmaya ve böylece toplumun geleneksel örgütlenmesinin değişmesini önlemeye ve toplumun dengesini korumaya harcamıştır. Bu sistemin temel hedefi, toplumsal kümelenmeleri sürekli olarak izlemek ve topluluğa bir "düzen" vermek olmuştur (Mardin, 1992: 207, 209). Bu bağlamda, ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlar sıkı bir denetime tâbi tutulmuştur. Patrimonyal sistemin katı merkeziyetçi niteliği, merkeze karşı baş gösteren hareketliliklerin sürekli olarak arızi görülmesi ve bu hareketliliklerin bastırılmasını beraberinde getirmiştir (Öğün, 1995: 80). "Kuşkunun kronikleşmesi" olarak tanımlanan bu tutum, merkezden bağımsız güç odaklarının ortaya çıkmasını, gelişip serpilmesini önlenmiştir.

Toplumsal yaşamın hemen her alanının güçlü bir bürokratik aygıt aracılığıyla denetim altına alınmaya çalışıldığı bu yapıdan dinsel alan da nasibini almıştır. Merkezî otorite, kendisine karşıt ve kendi denetimi dışında bir dinsel iktidarın ortaya çıkmasını önlemek amacıyla, farklı dinlere mensup milletlerden oluşan karmaşık yapı için, millet-din kaynaşmasını öngörmüş ve milletler dinlerine göre sistemleştirilerek merkeze bağlanmıştır (Özek, tarihsiz: 367). Kendi içlerinde kısmi özerkliğe sahip kılınan bu dinsel cemaatlerin doğrudan devletin merkezine bağlanması, devletin bilgisi ve denetimi dışında bir dinsel yapılanmanın oluşumunun önüne geçmiştir. Milletler sisteminin kurumsallaştırılması, bir yandan farklı dinlere mensup toplulukların bir arada yaşamalarını olanaklı kılmış, diğer yandan da bu toplulukların merkezden denetimini kolaylaştırmıştır.

Öte yandan, Osmanlı Devleti, İslâm dininin ortodoks yorumu olan Sünniliği devletin resmî dinî olarak kabul edip merkezî otoritenin denetimi altına sokmuştur. Resmî bir dine sahip olmasından dolayı teokratik bir nitelik arzeden Osmanlı yönetim biçimi, dinsel alanı siyasal otoritenin denetimine sokması nedeniyle, döneminin Batılı teokrasilerinden farklılaşmıştır. Batılı teokrasilerin tersine, Osmanlı modelinde, "devlet maslahatı" "din maslahatı"ndan üstün tutulmuş; din adamları da üstün olan bu devlet maslahatının görevlileri sayılmışlardır (Özek, tarihsiz: 366). "Devletçi dinsellik" olarak tanımlanan bu modelde, dinsel iktidar dünyevi iktidara bağlı olmuş ve bu bağlamda son söz dünyevi iktidarın olmuştur. Bir başka anlatımla, "din", devletin bekasını sağlama, bölü-

nüp parçalanmasını önleme, bir defalığına oluşturulan toplumsal dengenin/uyumun bozulmamasını ve değişmezliğini sağlama gibi amaçlar karşısında "ikincil" bir konuma sokulmuş; bu amaçlar için araçsallaştırılmıştır. Her ne kadar Osmanlı modeli içerisinde korunması hedeflenen iki değer, "Din ü Devlet" şeklinde formüle edilmiş ve bu formülasyonda "din" başta ifade edilmiş ise de, asıl korunmaya çalışılan hep "devlet" olmuştur (Mardin, 1992: 210).

Dinsel alanının bu şekilde siyasal otoritenin denetimi altına alınması, dinsel (İslâmî) inancın biçimine de müdahale edilmesini beraberinde getirmiştir. Öyle ki, resmî dinin yorumuna uymayan ve devletin iradesi dışında ortaya çıkan dinsel kümelenmelerin varlıklarına izin verilmemiş; bunlar sürekli bir biçimde kovuşturulmuş ve bastırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda heterodoks bir dinsel kümelenme olan "Alevilik" de sistem dışı kabul edilmiş, bağımsızlık belirtileri gösteren Alevi liderler kovuşturulmuş ve etkisiz duruma getirilmiştir (Mardin, 1992: 210).

Heterodoks dinsel kümelenmelerin merkezî otoritece sistem dışına itilip üzerine acımasızca gidilmesinin nedeni, bu kümelenmelerin dinin resmî yorumuna uymamaları değil; fakat, temsil ettikleri toplumsal-kültürel kümenin merkezî otorite karşısındaki tutumları olmuştur. Başka bir deyişle, Alevilik ya da Kızılbaşlık, devletin resmî dini/mezhebi olan Sünnilikten farklı olduğu ve bu nedenle resmî tanınmaya mazhar olmadığı için değil, devletin izlediği merkeziyetçi politikalardan rahatsızlık duyan geniş halk kitlelerini harekete geçiren ideolojiyi temsil ettiği için sistem dışı kabul edilmiş ve merkez tarafından dışlanmıştır. Gerçekten, bu kümeler, göçebe ve yarı-göçebe yaşam biçimlerinden kaynaklanan nedenlerden ötürü, devlete ve devletin bütün merkeziyetçi tasarruflarına karşı olmuşlardır (İnalcık, 1998: 82). Merkezî otoritenin himayesine gereksinim duyan ve yerleşik yaşam sürdüren şehirli ve köylü toplulukların aksine, otarşik topluluklar olan Yörük-Türkmenler, devlet himayesine gereksinim duymamışlar; hatta, bu himayeye karşı olmuşlardır.

Oysa, merkezî devlet, kurumsallaşmaya başladığı andan itibaren göçebe ve yarı-göçebe toplulukların bütün gelir ve güç kaynaklarını kendi emrinde kullanmak istemiş; bu bağlamda tahrir emini tayin ederek, vergiye esas teşkil edecek nüfuslarını, gelirlerini ve mal varlıklarını tespit ettirmiştir. Öte yandan, merkezî devlet, göçebe-Türkmenleri bir emek havuzu olarak görmüş; bunları, bina ve köprü yapımında, demir madeni işletiminde, pirinç hasat etme ve tuz çıkarmada kullanmıştır (İnalcık, 1998: 82-83). Osmanlı Devleti'nin bu türden izlediği politikalardan rahatsız olan ve Safevi Devleti'nin kendilerine yönelttiği sese kulak veren, çoğunluğunu Alevi Türkmenlerin oluşturduğu göçebe topluluklar, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde başlayan ve daha sonraki dönemlerde aralıklarla devam eden ayaklanmaların taşıyıcıları olmuşlardır. Bu ayaklanmalar her defasında kanlı bir biçimde bastırılmış; sükunet dönemlerinde de bu topluluklara karşı sistematik baskı ve imha politikaları sürdürülmüştür.

Osmanlı Devleti, bir yandan Alevi topluluklarına karşı yaygın olarak uyguladığı şiddet ve baskı politikalarına meşruluk kazandırmak, diğer yandan da Alevi inanç ve geleneğini Sünni çoğunluk nezdinde mahkum etmek amacıyla kendi denetimi altındaki dinsel kurumları kullanmış; böylece, onları, toplumsal yaşamın her alanından tecrit edilmiş bir biçimde yaşamaya zorlamıştır. Bu durum, Alevi toplulukların, dışlanmışlık ve güvensizlik duygusunun yaygın olduğu kapalı bir cemaat modeli içinde yaşamaları sonucunu doğurmuştur. İşte, bugün için de Alevi sorununun özünü oluşturan şey, Osmanlı'nın yüzyıllar boyunca Aleviler hakkında yaptığı ve dinsel argümanların kullanıldığı sistematik propagandaların, toplumun diğer kesimlerinin belleklerinde yarattığı olumsuz imajdır.

Özetle ifade etmek gerekirse; "daire-i adalet" içerisinde işleyen, uyum ve dengeyi ifade eden "nizam-ı alem" düşüncesi; bir defalığına oluşturulan "nizam-ı alem"in değişmezliği ve bunu gerçekleştirmenin politik aracı olan "merkeziyetçilik"; merkeziyetçiliğin bir gereği olarak, güçlü ve yaygın bir bürokratik aygıt aracılığıyla dinsel alanın denetlenmesi; denetim dışı kalan ve merkeze karşı protest hareketlere ideolojik destek veren heterodoks mezhep ve tarikatların baskı altına alınması; son olarak, baskı ve şiddet içeren politikalara dinsel meşruluk kazandırmak amacıyla "devlet dini"nin kullanılması, Osmanlı dönemi Alevi sorununun genel çerçevesini oluşturmaktadır.

2. Cumhuriyet dönemi

Osmanlı patrimonyalizmi, değişimin kaçınılmazlığı karşısında ve savunmacı bir anlayış içerisinde başlatılan modernleşme hareketlerine damgasını vurmuştur. Toplumsal-siyasal sistem içerisinde devletin öncelikli konumu, merkeziyetçilik, bürokratik seçkincilik ve vesayetçilik gibi modernleşme sürecinin temel özellikleri, Osmanlı patrimonyalizminden beslenmiş ve destek almıştır. Bu özellikler itibariyle, Osmanlı modernleşmesi ile Kemalist modernleşme arasında bir sürekliliğin varlığı tespit edilmiştir. Gerçekten, Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde bütün özellikleriyle yürürlükte olan patrimonyal yapı, bir yandan Tanzimat dönemiyle başlayıp Cumhuriyet dönemiyle devam eden modernleşme sürecini, diğer yandan da Cumhuriyet Türkiyesi'nin toplumsal-siyasal yapılanmasını ve geleneklerini etkilemiştir. Böylece, Osmanlı'yı ölmüş bir dünya olarak reddederken bile Kemalizm, birçok yönden Osmanlı'nın mirasçısı olmuştur (Öğün, 1995: 186).

Bunun konumuz açısından önemi, Osmanlı patrimonyalizminin etki alanı içerisinde olan Kemalist modernleşme projesi ve bunun önemli bir öğesini oluşturan Türk tipi laiklik anlayışının, Cumhuriyet dönemi Alevi sorununu büyük ölçüde açıklayıcı nitelikte olmasıdır. Bu nedenle, Cumhuriyet döneminde Alevi sorunu ekseninde yaşanan olayları sağlıklı değerlendirebilmek için,

Kemalist modernleşmenin genel karakterine ve bu modernleşme hareketi içerisindeki "laiklik" ilkesine kısaca değinmekte yarar vardır.

a) Kemalist modernleşme kıskacında Alevi sorunu

Kemalist modernleşme, Osmanlı mirasının doğal bir sonucu olarak, "(...) farklılaşma ve çoğulculuk üzerinde yükselen sivil toplumun girişimci ve yaratıcı gücü üzerinde yükselmemiş..." (Göle, 1992: 130); tam tersine, sivil-asker bürokratların gücü üzerinde yükselmiştir. "Modernleştirici devlet görevlileri" olarak da tanımlanan bu "resmî seçkinler, kendilerini, toplumun üstünde ve ondan bağımsız olan bir devletin gerçek hizmetlileri, kamu yararının yegane koruyucusu ve modernleşmenin temel araçları olarak görmüşlerdir" (Özbudun, 1993: 252). Devletin ve devlet seçkinlerinin tarihsel konumlarından kaynaklanan bu durum, Kemalist modernleşmenin seçkinci niteliğine işaret etmektedir. Buna göre, devlet seçkinlerinin temel görevi, toplumu modernleşme projesi çerçevesinde şekillendirmek ve sıkı sıkıya denetlemek olmuştur.

Otoriter ve merkeziyetçi bir yönetim geleneğini Osmanlı'dan devralan, meşruiyetini toplumdan değil kendinden alan devlet, toplumu denetlemeyi belirleyici bir rol olarak sürdürmüştür. Böylece, Cumhuriyet Devleti de, tıpkı Osmanlı Devleti gibi, devletin dışında meşru özerklik alanı tanımamıştır. Ancak, Cumhuriyet devleti, Osmanlı'dan daha farklı olarak toplumu, farklılaşmamış, eksiksiz bir bütün olarak görmüştür (İnsel, 1996: 258). Öyle ki, Kemalist halkçılık ilkesi, halkı; sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle olarak kabul etmiştir. Bu yönüyle, "dayanışmacı-korporatist" bir ideolojiyi temsil eden Kemalizm, Türk toplumunun farklı sınıflardan değil, dayanışma içerisinde ve birbirlerine sıkıca bağlı bulunan meslek gruplarından oluştuğunu kabul etmiştir (Özbudun, 1993: 253). Böyle bir toplum tasarımı, "farklılıklar"ın, ülkede yaşayan çeşitli "alt-kimlikler"in tanınmasına ve hukuk tarafından korunmasına yer vermemiştir.

Nitekim, Türk milliyetçiliğini esas alan Kemalist modernleşme politikaları, her şeyden önce "kültürel türdeşliği" sağlamaya yönelmiştir (Öğün, 1995: 80). Kemalizmin ulus-devleti inşa etme hedefi çerçevesinde izlediği politika, Osmanlı'dan miras kalan ve dinsel, mezhepsel, dilsel ve etnik açıdan heterojen olan kitleyi homojenleştirmek olmuştur. Bunu yaparken, Kemalist seçkinler, soyut bir vatandaşlık anlayışıyla hareket etmiş ve siyasal bir üst-kimlik (Türk vatandaşlığı) etrafında farklılıkları birleştirmeye çalışmıştır. Ancak, topluma giydirilmeye çalışılan bu üst-kimlik kuşatıcı olmamış; teorik öngörüler, pratik tarafından yalanlanmıştır. Her şeyden önce, bireyleri ulus-devlete bağlayan ve vatandaşlığı ifade eden bir "üst-kimlik"in varlığı, kültürel ve sosyal alanda bir "gerçeklik" olarak mevcut bulunan alt-kimliklerin bastırılmasını veya inkâr edilmesini gerektirmez. Fakat, süreç içerisinde uygulanan kimi politikalarla,

alt-kimliklerin tümü üst-kimlik içerisinde eritilmeye çalışılmış ve söz konusu üst-kimlik; etnik açıdan Türk soyuna, dinsel açıdan İslâm dinine ve mezhepsel olarak da Sünni inanışına dayandırılmıştır. Bunun doğal sonucu, Türk soyundan, İslâm dininden ve Sünni mezhebinden olmayanların sistemden dışlanması olmuştur (Demokratik Barış Hareketi Barış Projesi, 1996: 112).[2] Öyle ki, Cumhuriyet rejiminin bu türden politikalarına karşı gelen ya da karşı geldiği varsayılan her kümenin üzerine, tıpkı Osmanlı'nın heterodoksiye karşı geliştirmiş olduğu ödünsüzlükle gidilmiştir (Öğün, 1995: 81). Böylece, Osmanlı'dan miras kalan farklılıkların birarada eşdüzeyli bir toplum oluşturması tasarımı gerçekleştirilememiştir.

Kemalist modernleşme projesinin homojen bir toplum yaratma çabasına yönelmiş olması, genelde bütün farklılıkların, özelde ise Alevilerin, kendi kültürel özelliklerini koruyup yaşatmalarını olanaksız kılmıştır. Bunun yanısıra, modernleşme projesinin önemli bir halkasını oluşturan "laiklik ilkesi"nin hayata geçirilmesine ilişkin uygulanan politikalarla da, Osmanlı'dan miras kalan Alevi sorunu, varlığını farklı boyutlarda devam ettirmiştir.

Batı'daki gelişim çizgisine baktığımızda, laiklik ilkesinin, farklı din ve mezhepler arasında uzun süren kanlı çatışmalar sonrasında, bu farklı dinsel ve mezhepsel grupların birbirleriyle barış ve hoşgörü içerisinde yaşayabilmelerini sağlamaya yönelik çabaların bir sonucu olarak ortaya çıktığını görmekteyiz. Farklı bir anlatımla, Batı toplumlarında bu ilke, inanç bakımından farklılıkların barışçı-birlikteliğini sağlamaya yönelik geliştirilen bir siyasal formül olmuştur. Öte yandan, Batı'da bu formülün üretilmesinde, Kilise ve onun temsilcileri olan ruhban sınıfının toplumsal, ekonomik ve siyasal alanlardaki nüfuzunu kırma amacı da önemli bir etken olmuştur.

Türkiye'de ise, laiklik ilkesinin kabul edilişinin temel gerekçesi "ne siyasal olarak büyük bir güce sahip olan bir din adamları grubunun nüfuzunu kırmak ihtiyacı olmuştur (...) ne de yine Batı'da olduğu gibi farklı din ve mezhepler arasında çatışmalar, devletin ve toplumun geleceğini ciddi bir biçimde tehdit eden din savaşları olmuştur (...) Türk laikliğinin temelinde olan esas itibariyle onun çağdaşlaşma projesinin en önemli unsuru olarak görülmesidir" (Arslan, 1994: 133). Laiklik ilkesinin, dinsel çoğulculuğu kurumsallaştıran bir araç-değer değil de, soyut olarak modernleşme projesinin bir parçası olarak görülmesi, onun da, bu projenin "homojenleştirici" işlevinin bir parçası olması sonucu doğurmuştur.

Nitekim, Kemalist modernistler, dinsel ve mezhepsel çoğulculuğu koruma bir tarafa, homojen bir toplum yaratma tasarımı gereği, dinsel alanı da, tıpkı Osmanlı'da olduğu gibi denetim altına almayı hedeflemiştir. Bu bağlamda izlenen politikalar, geleneksel bir yönteme dayanmıştır: Dinin devlet aracılığıyla

2 Benzer bir değerlendirme için bkz. Bozarslan, 2000: 72.

denetimi. Bu yöntem, belli ölçülerde Bizans modelinden etkilendiği anlaşılan Osmanlı modelinden beslenmiş ve destek almıştır. Adına "Türk tipi laiklik" denen bu modelde, tıpkı Bizans ve Osmanlı'da olduğu gibi, dinsel otorite, devlete bağımlı bir resmî kuruluş olmuştur. Bir başka anlatımla, Türk laikliği, dinin devletten bağımsız olmasına sıcak bakmamış; tam tersine, dinsel alanı modernist çizgiye çekmek için, kurumsal olarak dini, devlet denetimine almıştır (Göle, 2000: 22) "Bu çerçevede Osmanlı nasıl resmî İslâm'ı devlet maslahatı yolunda bir meşrulaştırıcı güç olarak kullandıysa, Kemalizm de benzer olarak modernist devlet maslahatlarında, etkisi altında bulundurduğu Diyanet İşleri Reisliğini kullanmıştır" (Öğün, 1995: 186).

Kuşkusuz böyle bir yöntemin tercih edilmesinin yegane amacı, dinsel alanı yönlendirmek ve bu yolla toplumsal yaşamın geniş bir kesimini denetim altına almak değil; belki bunun kadar önemli bir başka amaç, kültürel birliği sağlamak olmuştur. Türdeş bir toplum yaratma çabalarında milliyetçilik ilkesinin tek başına yeterli olamayacağının cumhuriyetçi devlet seçkinlerince anlaşılmasıyla birlikte, din bağının devlet eliyle kullanılması yoluna gidilmiştir. Gerçekten, dinsel içeriğinden arındırılmış bir millet anlayışıyla topluma yeni bir kimlik sunmanın güçlüğü karşısında, Kemalist seçkinler, ülke içindeki çoğunluk dinini (Müslümanlığı) ve bu din içerisinde çoğunluğun mezhebi olan Sünniliği bütünleştirici bir öğe olarak kullanmaya koyulmuşlardır. Kuşkusuz din bağının kullanılmasında birçok faktör belirleyici olmuştur. Bunlardan birincisi, toplumdaki dinsel geleneklerin köklü oluşu; ikincisi ise, devletin kuruluşunda dinin önemli bir rol oynamasıdır (Bozarslan, 2000: 62). Son olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının devlet seçkinlerinde yarattığı "bölünme fobisi"ni de saymak gerekir (Aydın, 1999: 17). Zira, elde kalan bu topraklar üzerinde birlik ve bütünlüğü sağlayacak en önemli yapıştırıcı öğe Müslümanlıktır. Bütün bunlardan dolayı, yeni Cumhuriyet rejimi, bir yandan laik bir yapılanmaya girişirken, diğer yandan da hem birlik ve bütünlüğün hem de toplumsal denetimin sağlanmasında bir "meşruiyet aracı" (Bozarslan, 2000: 63) olarak kullanılacak dünyevileştirilmiş bir İslâm'ın/Sünniliğin sahiplenilmesi yoluna gitmiştir. Farklı bir anlatımla, Cumhuriyet rejimi, kurtarılan topraklar üzerinde yaşayan halklardan oluşacak modern bir ulus yaratmak ve geçmiş döneme ait din temelli yapılanmaları tasfiye etmek amacıyla laiklik ilkesine yönelmişken, sınırları kendince belirlenip tanımlanmış bir dinsel anlayışı da, olası bölünmeler karşısında ulusun bütünlüğünü sağlamak amacıyla ikincil bir yapıştırıcı öğe olarak kullanmıştır (Aydın, 1999: 17-18). Bu yönelim kaçınılmaz olarak Aleviliğin aleyhine işlemiş; Alevi kimliğinin yok sayılması ve üst siyasal kimlik içerisinde eritilmesi sonucunu doğurmuştur.

Özetlemek gerekirse; "devletin dini" anlayış ve pratiğindeki süreklilik, klasik laiklik kuramıyla bağdaşmayan bir biçimde, denetim altına alınmak istenen çoğunluk dininin (İslâm'ın) ve bu çoğunluk dini içindeki çoğunluk mezhebinin

(Sünniliğin), "en fazla korunmaya mazhar din/mezhep" anlayışının egemen olması sonucunu doğurmuştur. Böylece, laik temeller üzerine kurulu modern bir ulus-devlet inşa etme projesinin paradoksal sonucu, dünyevileştirilmiş Sünni Müslümanlığın "millileşmesi" olmuştur. Laik Türk ulusçuluğu temelinde yurttaşların tümünü tektipleştirebilmek amacıyla dinin (Müslümanlığın) yapıştırıcı ve asimile edici bir öğe olarak kullanılması, Alevilerin aleyhine işleyen bir sürecin başlamasına yol açmıştır. Bu süreç içerisinde, Anadolu'da yaşayan halkların çoğunluğunun mezhebi olan Sünnilik, Sünnilik içerisinde de Hanefilik tek meşru mezhep olarak kabul edilmiş; İslâm dininin bu yorumu, farklı mezhep ve inançlara mensup olan yurttaşlar arasında yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır (Aydın, 1999: 19). Bütün bunlar, Osmanlı'nın heterodoksiye karşı tutumunun, farklı gerekçelerle ve farklı ölçülerde Cumhuriyet Türkiyesi'nde de sürdürülmesi anlamına gelmiştir.

b) Cumhuriyet döneminin pratiği

Henüz Cumhuriyet kurulmadan önce, Mustafa Kemal'in, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın ilk günlerinde destek için Alevilere yönelmesi ve Alevi önderleri ziyaret etmesi anlamlı bulunulmuştur. Mustafa Kemal'i böyle bir yönelime iten nedenin, Alevilerin Sünni Osmanlı yönetimine olan muhalefetlerini, yeni kurulacak devletin oluşum sürecine kanalize etme isteği olduğu ileri sürülmüştür. Gerçekten Mustafa Kemal, Alevilerin, Sünni İslâm'ı temsil ettiğine inandıkları Osmanlı yönetimine olan muhalefetlerinin bilincinde olarak öncelikle Alevilere yönelmiş ve onların desteğini kazanmayı başarmıştır. Nitekim, Osmanlı'nın yıkıldığı ve yeni bir devletin temellerinin atılmaya başlandığı Kurtuluş Savaşı yıllarında Aleviler, neredeyse bir bütün olarak, Mustafa Kemal önderliğindeki harekete destek vermişlerdir. Başka bir anlatımla, tarihsel blokun gerçekleştirilmesinde Aleviler öteki dinsel kümelere oranla Kemalist harekete daha çok destek vermişlerdir (Şener, 1998a: 24-25, 58-60; Erdoğan, tarihsiz: 65-67; Eral, 1993: 53-54). Alevilerin desteklerinin arkasında, eski rejimin Cumhuriyetçi kadro tarafından değiştirileceğine ilişkin beklentileri yatmıştır.

Bu beklentiler dolayısıyla, yüzyıllar boyunca Osmanlı yönetiminden baskı görmüş ve ayrımcı muameleye maruz kalmış olan Aleviler, yeni kurulan Cumhuriyet yönetimini coşkuyla karşılamışlardır. Özellikle bazı Kemalist laikleştirme politikalarıyla, o zamana kadar merkezî otoriteden kaynaklanan şiddete dayalı tehditlerin büyük bölümünün ortadan kaldırılmış olması (Kehl-Bodrogi, 1996: 54), Alevileri önemli ölçüde rahatlatmıştır. Bir başka deyişle, Cumhuriyetin laik temeller üzerine yükselmesi, Alevi toplulukları görece rahatlatmış; en azından kendilerine yönelik toplu imha korkusundan uzak yaşamalarının önü açılmıştır. Bu bağlamda, laiklik ilkesi etrafında gerçekleştirilen reformlar Aleviler tarafından desteklenmiştir (Cornell, 1998: 111). Ancak bu reformlar

içerisinde yer alan "Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması"ndan Aleviler olumsuz yönde etkilenmişlerdir. 1925'te Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı ve diğer Alevi tekke ve zaviyelerinin kapatılmasıyla, esas olarak nesilden nesile sözlü ve eylemsel olarak aktarılan Alevi geleneğini koruyup geliştirmek güçleşmiştir. Zira, devletin bu tasarrufuyla, Alevi geleneği içerisinde sürekliliği sağlayacak yegâne kurumları Alevilerin ellerinden alınmıştır. Böylece tek meşru ibadet mekânı olarak camiler ve tek dinsel yönlendirme kurumu olarak da Sünniliğin Hanefi ekolüne bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kalmıştır (Aydın, 1999: 21). Bu durumda Sünniler camilerde ibadetlerini yapmayı sürdürürlerken, Aleviler böyle bir olanaktan yoksun oldukları için ibadetlerini yine gizlice yapmak zorunda kalmışlardır.

Esasen Cumhuriyet rejimi, Alevilerce, yaşamlarını güvenceye kavuşturdukları bir dönemin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Ancak bu dönemde de, Alevilerin, farklı bir mezhepsel küme olarak sahip oldukları kültürel haklarını koruyup yaşatmaları mümkün olmamıştır. Zira, bunun gerçekleşmesinin nesnel zemini olan, devletin tüm din gruplarına eşit uzaklıkta olması ilkesi ile çoğulculuk ilkesi hiçbir zaman yaşama geçirilmemiştir. Bu ilkeler yaşama geçirilmediği gibi, Alevi inançlarına yönelik asılsız, karalayıcı, küçük düşürücü ve aşağılayıcı propagandalara da geçit verilmiştir. Özellikle 1950'ler sonrası Sünni ağırlıklı çok partili cumhuriyet pratiği, Alevileri yok saymış, folklorik olarak ağır ithamlar altında bırakmıştır (Ülsever, 2000). Ayrıca, Alevilerin, kendilerini toplumun diğer kesimlerine tanıtmaları, onlar gibi eşit ve eşdeğer yurttaşlar olmaları çeşitli yöntemlerle engellenmiştir (Barış Projesi, tarihsiz: 112). Sonuç ise, "yabancılaşma", "dışlanmışlık" ve bunların yarattığı yoğun "güvensizlik" duygusu olmuştur. Bunda, 1940'lardan başlayarak devletin dine bakışının ılımlılaşması ve buna koşut olarak kısmi bir "İslâmizasyon" sürecine girilmiş olmasının dolaylı bir etkisi olmuştur. "Kemalizmin İslâmizasyonu" olarak değerlendirilen bu süreçte, Türk-İslâm sentezi vücut bulmuştur (Öğün, 1995: 187). Genel olarak ülkedeki bütün farklılıklara, özel olarak ise Alevilere hoşgörüyle bakmayan ve İslâm'ı kullanan devletçi sağ grubun ideolojisi olan "Türk-İslâm sentezi"nin resmî devlet politikası haline getirilme çabaları, Alevi toplulukları rahatsız etmiştir.

Alevilerin bu şekilde kendi öz-kimliklerine ve kültürlerine yabancılaşmaları, buna koşut olarak yaygınlaşan dışlanmışlık psikozu, "devlet"e ve "öteki"ne karşı olan güvensizlik duygusu, özellikle 1960'lardan sonra -siyasal gelişmelerin ve ekonomik zorunlulukların etkisiyle köylerden büyük kentlere göçlerle- daha da artmış ve yeni bir boyut kazanmıştır. Dinsel ve kültürel geleneklerini, devletin denetlemesinin mümkün olmadığı kapalı köy birimlerinde birlik ve dayanışma ritüeli olan Cem ayinleri vasıtasıyla yaşatıp gelecek kuşaklara aktarabilen Alevi topluluklar, bu göç olgusuyla birlikte, geleneklerinin en temel unsuru olan Cem ayinlerini sürdüremez hale gelmişlerdir. Böylece, kültürel

değerlerini gelecek kuşaklara aktarma güçlüğü içine girmişlerdir. Bunun sonucunda, genellikle büyük kentlerin varoşlarında yaşayan yeni ve genç kuşaklar, Aleviliği, sadece başkalarının kendilerine yönelttiği bir ayrımcı öğe olarak algılamaya başlamışlardır.

1960'lı yıllarda, Türk tipi laikliğin kurumsal tezahürlerinden biri olan "Diyanet İşleri Başkanlığı"nın yeniden yapılandırılmasına ilişkin girişimlerde bulunulmuş; bu bağlamda, 1963 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş ve görevleri hakkında hazırlanan bir kanun tasarısında "Mezhepler Müdürlüğü"nün kurulması öngörülmüştür. Ancak bu görüş, devlet eliyle tefrika yaratmak gerekçesiyle eleştirilmiş ve bu girişim sonuçsuz kalmıştır. Bu girişimden sonra, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu tarihinde hiçbir zaman bu doğrultuda bir düzenlemeye gidilmemiştir (Tarhanlı, 1993: 179).

Türk tipi laiklik anlayışı gereği, din hizmetlerinin bir kamu hizmeti olarak görülmesi ve bu hizmetin ifasının genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı'na bırakılmış olmasının doğruluğu ya da yanlışlığına ilişkin yapılan tartışmaları bir tarafa bırakacak olursak; her şeyden önce, Sünniliğin mezhep olarak çoğunluğu oluşturması, devletin diğer mezheplerle ilgilenmemesinin geçerli bir sebebi olamaz. Zira, laik bir devlette din ve mezhep çoğunluğu veya azınlığı olamaz; devletin bütün din ve mezheplere karşı tarafsız olması ve eşit davranması gerekir (Onar, 1966: 724) Daha açık bir anlatımla, kabul etsek de etmesek de, madem ki devlet din hizmetini görmek amacıyla böyle bir kurum oluşturmuş; öyleyse, hukukun temel ilkelerinden biri olan "eşitlik" ilkesi gereği bütün mezhepleri bu kuruma dahil etmeli ve kurum içi yapılanma ile hizmet esaslarını "eşitlik" ilkesi çerçevesinde belirlemelidir.

Devlet bunu yapmadığı içindir ki, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütün iddialarına rağmen, bu kurum yalnızca Sünniliği temsil etmiş ve bu mezhebi egemen kılmaya çalışmıştır. Bunun bir sonucu olarak, kurumun ya da onun emri altındaki bir kısım din sözcülerinin zaman zaman, Alevilere ve Şiilere karşı olumsuz bir tutum içine girmeleri bir türlü önlenememiştir. Bu ise, tıpkı Osmanlı'da olduğu gibi, Alevilerin bu kurumlara ve bunların arkasındaki değerler sistemine kuşkuyla bakmalarına yol açmıştır.

Cumhuriyet pratiği içerisinde Alevileri rahatsız eden gelişmelerden bir diğeri de, 1970'li yıllardan itibaren, Alevilerin, yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde uğradıkları saldırılar ve katliamlardır: 1978'deki Kahramanmaraş, 1980'deki Çorum, Temmuz 1993'teki Sivas ve Mart 1995'teki Gazi Mahallesi Olayları bunlardan en önemlileridir. Tarihimize bir kara leke olarak geçen bu olaylarda yüzlerce insan hayatını kaybetmiş ve binlercesi yaşadığı yeri terk etmek zorunda kalmıştır. Bu olaylar karşısında devlet, devlet tanımının klasik koşulu olan "yurttaşlarını korumak" işlevini yerine getirememiş ve insanlar adeta kendi kaderleriyle başbaşa bırakılmıştır. Yaşanan bütün bu olumsuzluklar, devletin, Aleviler nezdinde güven erozyonuna uğraması sonucunu doğurmuştur.

Bu konuda yaşanan bir başka olumsuz gelişme, özellikle 12 Eylül askerî müdahalesi sonrasında devlet eliyle Alevi köylerine cami yaptırmak olmuştur. Öyle ki, başta Tunceli ve Çorum olmak üzere Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları yerleşim yerlerinde neredeyse cami yapılmayan köy bırakılmamıştır.[3] Laik olduğunu iddia eden bir devletin böylesi bir işlevi üstlenmesinin yanlışlığı bir tarafa, camilerin, bu konuda herhangi bir talep söz konusu olmaksızın adeta zorla yapılmış olması hiçbir şekilde kabul edilemez bir yanlış uygulamadır. Bununla devlet, adeta resmî mezhep olarak kabul ettiği Sünniliği Alevi topluluklara zorla dayatmaya çalışır bir görüntü vermektedir. Öte yandan, 1982 Anayasasıyla zorunlu din dersinin kabul edilmesi, uygulamada, Alevi çocuklarına Sünni mezhep öğretilerinin zorla okutulması, Alevileri, dinî inançlarını değiştirmeye zorlamak gibi sonuçlar doğurmaktadır. Halen devam etmekte olan bu uygulamalarla devlet, Aleviliği çeşitli yollara başvurmak suretiyle ortadan kaldırmak ve cemaatini asimile etmek ister bir görünüm çizmektedir (Erdoğan, tarihsiz: 71). Devletin, dinler ve mezhepler karşısında tarafsız olmasını gerektiren laiklik ilkesinin açık bir ihlali olan bu türden uygulamalar, Alevi toplulukları derinden yaralamakta ve onları adeta kendi vatanlarında ikinci sınıf vatandaş konumuna düşürmektedir.

Özellikle 1980'li yıllarda gerek Alevi köylerine zorla cami yaptırma ve zorunlu din dersleri uygulamaları, gerekse 1982 Anayasasıyla her türlü örgütlenme özgürlüğünün aşırı kısıtlamalara bağlı tutulması ve bu Anayasayla ön plana çıkarılmaya ve tüm topluma dayatılmaya çalışılan Türk-İslâm sentezi ideolojisi aracılığıyla, Alevi topluluklar üzerindeki hukuki ve sosyo-kültürel baskıların belirgin bir biçimde arttığı gözlemlenmiştir. Bu dönem içerisinde yaşanan olumsuzlukları açıklamada kullanılacak anahtar kavram "Türk-İslâm sentezi" ideolojisidir.

Kemalizmin 1980'li yıllarda popülarize edilerek dönüştürüldüğü düşünce biçimini ifade eden "Türk-İslâm sentezi" düşüncesi, 1982 Anayasasıyla resmî ideoloji haline getirilmeye çalışılmıştır. Anayasada yer alan, "Hiçbir düşünce ve mülahazanın Türk milli menfaatlerinin, Türk varlığının Devleti ve ülkesiyle bölünmezliği esasının, Türklüğün tarihî ve manevi değerlerinin... karşısında korunma göremeyeceği..." (Başlangıç, paragraf 5); "Her Türk vatandaşının...milli kültür...içinde onurlu bir hayat sürdürme ve maddi ve manevi varlığını bu yönde geliştirme hak ve yetkisine sahip olduğu... " (Başlangıç, paragraf 6); "Topluca Türk vatandaşlarının milli gurur ve iftiharlarda, milli sevinç ve kederlerde, milli varlığa karşı hak ve ödevlerde, nimet ve külfetlerde ve millet hayatının her türlü tecellisinde ortak olduğu, birbirinin hak ve hürriyetlerine kesin saygı, karşılıklı içten sevgi ve kardeşlik duygularıyla...huzurlu bir hayat talebine hakları bulunduğu..." (Başlangıç, paragraf 7); "Din ve ahlâk eğitim ve

3 Dönemin Tunceli Valisi'nin bu doğrultudaki çabaları için bkz. *Nokta*, 26 Ekim 1986.

öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır" (m.24/4) şeklindeki ifade ve düzenlemeler, 1980 askerî müdahalesini gerçekleştirenlerin ve onları izleyen hükümetlerin etkisi altında kaldıkları "Türk-İslâm Sentezi" ideolojisinin anayasal yansımalarıdır (Parla, 1991: 29).

İlk olarak Demokrat Parti popülizmi tarafından işlenen bu ideoloji (Öğün, 1995: 187), 1970'li yıllarda Aydınlar Ocağı tarafından geliştirilip formüle edilmiştir (Şaylan, 1992: 109). Bu ideoloji, 12 Eylül darbecilerinin arzuladıkları, çoğulculuğun olmadığı, hiyerarşiye saygılı, disiplinli, otoriter bir toplum düzenini yaratmanın bir aracı olarak kullanılmıştır. Ayrıca bu ideoloji, toplumun belli kesimlerinde yaygın olan sol ideoloji ve yapılanmaları zayıflatmanın bir aracı olarak da düşünülmüştür. Bu konudaki girişimler yalnızca Anayasa maddeleri ve Milli Eğitim'e ilişkin düzenlemelerden ibaret kalmamış; üniversiteler, TRT, Tarih Kurumu, Dil Kurumu gibi önemli kurumlar, bu ideolojiyi üreten Aydınlar Ocağı'nın denetimi altına girmiş; askerî yönetimce resmî kimlik tanınan Türk-İslâm ideolojisi, her fırsatta topluma şırınga edilmeye çalışılmıştır (Şaylan, 1992: 109-110). Totaliter niteliği ağır basan bu ideolojinin toplumda yaygınlaştırılmasına ilişkin uygulanan politikalardan en çok etkilenen toplumsal-kültürel kümenin Aleviler olduğunu söylemek abartılı bir değerlendirme olmasa gerek.

1990'ların son çeyreğine gelindiğinde, uzun yıllar devlet eliyle desteklenen Türk-İslâm sentezi ideolojisinde, sentezin "İslâm" unsurunun devlet için potansiyel bir tehdit oluşturduğunun askerî seçkinlerce sesli bir biçimde ifade edilmesiyle başlayan "28 Şubat Süreci"nde yaşanan gelişmeler de Alevileri olumsuz yönde etkilemiştir. Her ne kadar bu süreç içerisinde Aleviler devlet tarafından okşanmış ve Alevilik ön plana çıkarılmaya çalışılmış ise de, bu çabalar, iç tehdit sıralamasının birinci basamağına oturtulan "siyasal İslâm"ın yükselişini durdurmanın politik bir aracı olarak değerlendirilmiş ya da en azından bu doğrultudaki kuşkuları beslemiştir.[4] Zira, o güne kadar Alevi kimliğine ilişkin talepler ko-

4 Gazeteci-yazar Hasan Bülent Kahraman, konuya ilişkin değerlendirmesinin yer aldığı bir makalesinde şunları söylemektedir: "Cumhuriyetle birlikte başlayan İslâm protestanlığı oluşturma süreci yeni bir aşamaya ulaşmış gözükmektedir. İlk günden beri bu kadar açıkça olmasa da desteklenen Alevilik bu oluşuma eklemlenmek istenmekte, Alevilik, devletin 'resmî mezhebi' hatta dini haline getirilmeye çalışılmaktadır. Üstelik Alevi kesimi de sessizliği tercih ederek devletin eğilimine gizli bir destek verir gözükmektedir. Bütün bu süreç cumhuriyet tarihindeki garip, çelişkili ve zıtlaşmalı din-devlet ilişkisinde yeni bir aşamaya gelindiğinin kanıtıdır. Cumhuriyet kurulduğundan bu yana laiklik adı altında sunulan ve aslında devletin dini denetlemesi olarak tezahür eden yaklaşım bu yapıyı kurabilmek için kullandığı Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan Alevi mezhebini dışlamıştır. Tümüyle Sünniliğe dönük resmî anlayış uzun bir süre Alevilerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Bu kesim de devlette temsil edilmek istendiğini söylemiştir. Aradan geçen zamanda İslâmi köktenciliğin gelişmesi ve bunun Sünnilikle iç içe geçmesi cumhuriyetin ilk yıllarında gündeme getirilen bir süreci yeniden başlatmıştır. Son zamanlarda yapılan çeşitli araştırmaların da gösterdiği üzere bir 'Türk İslâmı' yaratma çabasına tekabül eden bu girişim, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi, İslâm'ın Türklükle bütünleştirilmesi çabalarıdır.... Namaz, oruç, hac, zekât gibi amellere dönük tavrıyla Alevilik, siyaset ve bürokrasi seçkinleriyle askeriye

nusunda kayıtsız kalan devletin bu süreç içerisinde geliştirdiği kimi tavırlar, var olan bu kuşkuyu haklılaştırmıştır. Buna göre devlet, milyonlarca Alevinin yüzyıllar boyunca ihmal edilmiş haklı taleplerini karşılayacağı yerde, 1980'li yıllarda destek verdiği dinsel grupların kontrol edilebilmesi için Alevileri adeta kullanma yoluna gitmiştir. Oysa bu türden politikalar, herhangi bir kesimin güçlenişini önlemenin bir aracı olarak değil de, doğal bir süreç içerisinde ve Alevilerin haklı taleplerinin bir karşılığı olarak kendiliğinden geliştirilmiş olsaydı, bu noktada ortaya çıkan kuşku ve tepkiler de yaşanmamış olurdu. Kuşkusuz, bu türden politikaların, Sünni ve Alevi kesimler arasında var olan görece soğukluğu daha da artırmaktan öte bir sonuç doğurmayacağı da açıktır.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse; Aleviler, yaşadıkları bu türden olaylar ile Osmanlı döneminde yaşadıkları olaylar arasında paralellik kurmuş; kendilerine yönelik izlenen politikalarda bir sürekliliğin var olduğunu düşünmeye başlamışlardır. Gerçekten, tarihte yaşanmış acı olayların izleri hafızalardan silinmeden yaşanan inanç farklılığına dayalı baskı ve kıyımlar, Alevilerin, Cumhuriyet yönetiminden de umutlarını kesmelerine yol açmıştır. Bu durum, Cumhuriyet pratiğinin garip bir paradoksuna işaret etmektedir (Kahraman, 1995: 247). Zira, Cumhuriyet kurulduğundan beri sürekli olarak cumhuriyetten ve laiklikten yana tavır sergileyen Alevilerin meşru hak talepleri Cumhuriyet yönetimlerince karşılanmamış; aksine, Cumhuriyet yönetimi, egemen Osmanlı-Sünni anlayışını sürdürerek kendisine en büyük toplumsal desteği sunan Alevileri dışlanmışlık psikozu içinde yaşamaya mahkum etmiştir.

B. Dünyada ve Türkiye'de yaşanan gelişmeler ışığında Alevi sorunu

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde yaşanan başdöndürücü değişimler, küreselleşme olgusunun yaygınlaşıp etkinleşmesine yol açmıştır. Kuşkusuz bu olgunun ortaya çıkıp yaygınlaşması, yeni teknolojik devrimin yarattığı bir gerçekliktir. Özellikle, elektronik alanındaki buluşların sanayiye uygulanması dünya ölçeğinde bir iletişim ve bilişim patlamasına yol açmakta; son derece gelişmiş iletişim ağları sayesinde de her yere, her insana ve her topluma ulaşmak kolaylaşmaktadır (Şaylan, 1994: 101). Enformasyon teknolojisindeki gelişmeler, beraberinde bilginin neredeyse sınırsız dolaşımını ve etkileşimini olanaklı kıl-

arasında şimdi ortak bir uzlaşma zemini yaratmaktadır. Sorun, Türk panteizminden ve şamanizminden geniş ölçüde etkilenmiş bir sistematik olan ve bu yanıyla da elbette Sünni İslâm ortodoksisine bir seçenek oluşturan Alevi kesimin bu yeni, tehlikeli ve yapay yaklaşıma ne tepki göstereceğidir" (Kahraman, 1998). Ayrıca, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Sabri Hizmetli de, "Türk Müslümanlığı" tartışmalarının arkasında "Alevilik dini" arayışının olabileceğini ifade etmiştir (*Hürriyet*, 2 Eylül 1998). Aynı kuşkuları paylaşan yazılar için bkz. Dursun, 1998; Ilıcak, 1998; Özcan, 2000: 58.

28 Şubat sürecinde Alevilerin korunup kollandığı ve Aleviliğin "Türk Müslümanlığı" adı altında önplana çıkarılmaya çalışıldığı iddiaları karşılık bulmuş ve bir grup yazar tarafından bu iddialar yanıtlanmıştır. Bkz. Zelyut, 2000; Şener ,1998b; Şener, 1998a: 129-135, 155-157.

makta, bilgi tekellerinin zayıflaması sonucunu doğurmaktadır. Insanlar, bilgi ve haber kaynaklarına ulaşma konusunda kendi devletlerinin her türlü sınırlamalarını aşabilmekte, dünyanın başka yerlerinde yaşanan gelişmeleri izleyebilmekte ve etkileşim içine girebilmektedirler.

Söz konusu teknolojik devrimin kamçıladığı küreselleşme olgusu, "farklılığı/heterojenliği" meşrulaştırmaktadır. Gerçekten, küreselleşme sürecinin en önemli etkilerinden biri, bireysel kimliklerin patlaması ve siyasallaşmasıdır (Sarıbay, 1998: 17). Bireylerin "farklı olma" bilincine varmaları, onların, kendi özlerine dönüşünü simgeleyen bir arayış içine girmelerine yol açmaktadır. Kendi varoluşunu belirleyen kimlik özellikleri üzerinde yoğunlaşan bireyler, bunları yaşatıp geliştirebilecek yönelimler içerisine girmektedir (Bozkurt, 1999: 654). Başka bir deyişle, bireyler, ister istemez, anlam arayışını temellendirmeye ve kimliğini yeniden inşaya yönelmektedirler (Sarıbay, 1998: 24). Bu yönelimler, etnik ya da kültürel bir kimlik, dinsel bir cemaat ya da ideolojik bir kümeye doğru olabilmektedir. Bireylerin özgürlük ve güvenlik arayışlarının bir sonucu olarak kendi içlerine çekilerek yerel ve göreceli gerçeklik alanlarına yönelmesi, temelde bir çoğulculuk talebini içermektedir. Bu bağlamda bireylerin oluşturdukları örgütlü topluluklar; din, mezhep, dil, ırk ya da etnik köken gibi ölçütler temelinde farklılıklarını öne sürmekte, yani "kimlik" taleplerini dile getirmektedirler. Bütün bunların bir sonucu olarak, daha önce kendilerini ifade edemeyen küçük gruplar, yaygınlık kazanan enformasyon teknolojilerinin de katkısıyla, hem içeride, hem de dışarıda kendilerini daha kolay ifade edebilmektedirler (Bozkurt, 1999: 654).

Kuşkusuz, dünyada yaşanan bu gelişmelerden Türk toplumu da etkilenmektedir. Nitekim, 1980'li yıllarda kamusal alanın, devletten görece bağımsızlaşarak cumhuriyetçi modernleşme projesini sorgulamaya başlayan sivil toplum hareketlerinin (Islâmcı, Alevi, Kürt, liberal) boy gösterdikleri bir alana dönüşmesi, bu etkinin açık bir göstergesidir (Göle, 2000: 27). Bu bağlamda yaşanan toplumsal bütünleşme krizi, küreselleşme denilen dışsal bir etkenden kaynaklanmaktadır. "Alevi sorunu", "din sorunu" ve "Kürt sorunu" gibi "farklılıklar" ekseninde yaşanan toplumsal bütünleşme krizi, temelde küreselleşmenin aşındırdığı "ulus-devlet" paradigmasının krizi olarak değerlendirilmektedir (Özdek, 1993: 192-193). Diğer bir deyişle, bu kriz, Kemalist modernleşme projesine içsel olan devlet eksenli kimlik ve vatandaşlık anlayışının karşı karşıya olduğu bir krizdir (Keyman, 1999: 62).

Bu kriz her ne kadar son yirmi yılda belirgin bir biçimde ortaya çıkmış ise de, esasen, bu krizi besleyen ana kaynak, "otoriter modernleşme ideolojisi" ve bu ideolojinin pratiği olmuştur. Osmanlı bakiyesi heterojen bir yapıdan homojen bir toplum yaratma hedefine yönelmiş olan bu ideoloji, farklılıkları, resmî bir vatandaşlık kimliği etrafında standartlaştırmaya çalışmıştır. Farklılıkları ulusal birliğin karşısında bir engel gibi gören bu anlayış, çeşitli araç ve yön-

temlerle farklılıkları bastırma yoluna gitmiştir. Devletçi seçkinlerin yürüttükleri bu türden politikalar, zaman zaman dirençle karşılaşmıştır. Gerçekten, devletin farklılıkları asimile edici politikaları karşısında otoriteye yabancılaşan çeşitli kümeler, gizliden gizliye sistemle sürekli bir çatışma içinde olmuştur. Ancak bu çatışma, özellikle küresel ölçekte yaşanan gelişmelerin tetiklemesiyle açığa çıkmış ve toplumsal bütünleşme krizine dönüşmüştür.

Toplumsal bütünleşme krizinin, küreselleşmenin etkisini hissettirmeye başladığı 1980'li yıllarda belirgin bir biçimde ortaya çıkışının nedeni, küreselleşmeyle birlikte giderek farklılaşan ve değişen toplumsal yapı içerisinde oluşan taleplerin siyasal iktidarlar nezdinde hiçbir şekilde karşılık bulmaması olmuştur. Farklılıklar ekseninde yaşanan gelişmeler karşısında, devletin, toplumu "homojenleştirme" işlevini artık eskisi gibi yerine getirememesi ve yükselen kimlik taleplerine karşılık vermemesi, toplumsal alanda krize yol açmıştır. Devletin, farklılıkların barış içerisinde birarada yaşamalarını sağlayacak çözüm önerilerine kulak tıkaması ve bu doğrultudaki bütün talepleri her defasında aynı kararlılıkla reddetmesi, yaşanan krizin derinleşmesine sebebiyet vermiştir. Böylece, krizin derinleşmesinde devletin duruşu önemli bir rol oynamıştır. Zira devlet, değişen koşullara göre kendisini yenilemek ve demokratikleşmek yerine, bu değişim ve taleplere sürekli olarak gözünü kapamıştır. Bu ise, krizin süreklileşmesi sonucunu doğurmuştur (Keyman, 1999: 65).

Son yirmi yılda "Alevi sorunu"nun kazanmış olduğu yeni boyut da, toplumsal bütünleşme krizinin önemli göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Yakın geçmişe kadar Alevi topluluklarını siyasi arenada görünür kılan tek şey, "ortak" seçmen davranışları olmuştur. Bunun temel nedeni, Alevilerin, Alevi-Sünni gerginliğine atıf yapan bir refleksle, mezhepsel/kültürel farklılıklarından dolayı "zulüm" görmemek için laiklik anlayışına sarılmaları ve bu doğrultuda oy kullanmak durumunda kalmalarıdır. Oysa, günümüzde Aleviler, kendilerini bu şekilde dar bir alana hapseden sistemi sorgulamaya, kendilerini ifade etmeye ve geliştirmeye yönelmiş durumdadırlar. Öyle ki, bugün için Aleviler, dışa dönük bir kültürel kimlik benimseme noktasına gelmiş bulunmaktadırlar.

Dünyanın başka yerlerindeki gelişmelerle eşzamanlı olarak, 1980'li yılların sonlarına doğru Aleviler de, farklılıklarını ortaya koymaya ve kimlik taleplerini sesli bir biçimde dile getirmeye başlamışlardır. Örgütlenme ve yayın faaliyetlerinin önemli ölçüde artış gösterdiği bu dönemde, Aleviler, ilk defa bir kültürel kimliğe mensubiyet duygusu içerisinde sistemi sorgulamaya ve yeni çözüm önerilerinde bulunmaya başlamışlardır. Bu durum, 1990'lı yıllarda artarak devam etmiştir. Bu çerçevede dernekleşme ve vakıflaşma faaliyetlerinde büyük artış yaşanmış;[5] Alevi inanç ve kültürüne ilişkin süreli-süresiz yayınlarda patlamalar olmuştur. Öte yandan bu dönemde gerçekleştirilen farklı etkinliklerle,

5 Alevilerin örgütlenmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Şener, 1998a: 34-37.

Aleviler, hem topluluk içi dayanışmayı pekiştirmek ve hem de kendi kültürel alanlarını tanımlamak istemişlerdir. Ayrıca, çeşitli bilimsel ve kültürel etkinliklerle kamuoyunu bilgilendirme ve talepleri doğrultusunda kamuoyunun desteğini sağlama çabası içine girilmiştir.

Alevi toplulukların kendi kültürel kimliklerini koruyup geliştirme doğrultusunda gerçekleştirdikleri bu tür etkinlikler, Türkiye'de demokratik siyasi hayatın kurumsallaşması ve istikrara kavuşması, demokratik siyasal kültürün yaygınlaştırılması ve toplum tarafından içselleştirilmesi açısından çok büyük önem taşımaktadır. Alevi inanç ve kültürü ekseninde gelişen gönüllü birliktelikler, Türkiye'de çok zayıf olan sivil toplum alanının güçlenmesine ciddi katkılar sunmaktadır. Toplum yaşamındaki etnik, kültürel, dinsel, mezhepsel, ideolojik, ekonomik ya da cinsiyete bağlı farklılaşmaların sivil toplumun gelişimi için zorunlu olduğu gerçeği (Çaha, 1998: 23-24) dikkate alındığında, bu tür örgütlenmelerin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Zira, sivil toplumun gelişimi her şeyden önce toplumsal düzeydeki farklılaşma ile sağlanabilir. Bu farklılaşma, aynı zamanda çoğulcu demokrasinin varlık sebebini oluşturmaktadır. Çoğulculuğun var olmadığı ya da birer sosyolojik gerçeklik olan farklılıkların yok sayıldığı/yok edilmeye çalışıldığı toplumlarda, farklı talep ve alternatif görüşler ileri sürülemez. Gerçekten, bu tür toplumlarda demokrasinin yerleşmesi ve istikrara kavuşması mümkün değildir. Nitekim, sosyolojik çoğulculuğu bastırmaya çalışan siyasal rejimlerin hiçbir zaman siyasal çoğulculuğa ve dolayısıyla çoğulcu demokrasiye sahip olamayacağı, 20. yüzyılda yaşanan sayısız deneyimlerle kanıtlanmıştır (Yayla, 1999: 127).

Avrupa Birliği'ne tam üyelik aşamasında olan bir ülkenin, "çoğulculuk"tan korkmaması; tam aksine, bunun geliştirilmesinin ve kurumsallaştırılmasının önünün açılması gerekmektedir. Önemle belirtmek gerekir ki, "kültürel kimliklerdeki çoğulluğun, toplumları bölmediği, zenginleştirdiği, bunlar arasındaki iletişimin hoşgörüyü geliştirdiği, bunları gözardı etmenin ya da yok saymanın patlamalara ve bunalımlara yol açtığı" (Selçuk, 1999: 21), insanlığın yaşadığı acı deneyimleriyle doğrulanmış bulunmaktadır. Avrupa ortak mekânında, verdiği kararlarla demokrasinin sınırlarını çizen Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne göre "demokratik toplum"; çoğulculuğun, hoşgörünün, düşünceye açıklığın, farklı olma hakkına saygının gerçekleştiği bir toplumdur.[6]

Böyle bir toplum modelinin oluşturulması doğrultusunda toplumumuzun farklı kesimlerinde bir kararlılığın var olduğu gözlemlenmektedir. Bugünlerde artık Anadolu'yu bir "kültürler mozaiği" olarak algılamak yeniden gündeme gelmiş bulunmaktadır. Kuşkusuz bu, önemli bir gelişmedir. Ancak burada eksik kalan ve tamamlanması gereken şey, bugüne değin tarihsel ve politik nedenlerle gerçekleştirilememiş olan Anadolu mozaiğinin bir bütüne ya da ortak

6 Bkz. Handyside/Birleşik Krallık, 7.12.1976, A 24, s.23 § 49; Lingens/Avusturya, 8.7.1986, A 103, s.26 § 41; Jersild/Danimarka, 23.9.1994, A 298, s.26 § 37.

bir siyasi sisteme eşit şekilde katkıda bulunmasını gerçekleştirmek olmalıdır. Siyasal sistemimizin zayıf yönlerinden biri de bu konudaki reflekslerinin güçsüzlüğüdür; yani, tabandan gelen taleplerin hiçbir şekilde siyasi düzeye yansıtılamamış olması ve farklı toplumsal kesimlerin ortak bir siyasi projeye katılmalarının önüne set çekilmiş olmasıdır. Bu ise, sonuçta, tabandan gelen hareketlilik ile siyasal sistemin farklı kulvarda, birbirlerinden yalıtılmış bir halde oldukları görünümünü vermektedir. Dolayısıyla, her şeyden önce bu ilişkinin kurulması, önceliklerimiz arasında yer almalıdır. Bu bağlamda, Alevi sorununun çözümüne ilişkin somut bazı adımların atılması ve söz konusu ilişkinin kurularak toplumsal bütünleşme krizinin aşılmasına katkıda bulunulması gerekmektedir.

C. Alevi sorununa ilişkin somut çözüm önerileri

Tarihten miras aldığımız Anadolu mozaiğinin asli unsurlarından biri de "Alevilik"tir. Ancak, Cumhuriyet tarihi boyunca, tektipleştirmeyi esas alan politikalar nedeniyle bu kültürel küme ve onun yarattığı zenginlik ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ancak, dünyadaki gelişmelere paralel olarak, toplumda bu tektipleştirme politikalarına karşı direnç merkezlerinin yaygınlaşması ve giderek güçlenmesi de bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle son yirmi yıl içinde Alevi toplulukların yoğun örgütlenme ve yayın faaliyetleri içine girmeleri, çeşitli kültürel etkinliklerde bulunmaları ve bütün bu yollarla kültürel hak taleplerini kamuoyuna ve siyasal iktidarlara iletmeleri, Alevi kimliğinin korunup geliştirilmesine yönelik önemli çabalara işaret etmektedir.

Bu soruna ilişkin olarak, devletin, -özellikle son yıllarda- Alevi toplulukların örgütlenmeleri ve haklı taleplerini dile getirmeleri karşısında gösterdiği yumuşak ve esnek tavır elbette ki önemlidir ve dikkate alınmalıdır. Ancak bütün bunları yeterli görmek mümkün değildir. Zira, yüzyılların birikimi olarak ortaya çıkan ve yaşanan bu sorunların tek başına Devletin bu tutumuyla çözümlenmesi mümkün değildir. Devletin asıl yapması gereken, çoğulculuğun kurumsallaşması önündeki hukuksal engelleri kaldırmak olacaktır.

Avrupa Birliği'ne tam üyelik sürecindeki günümüz Türkiyesi'nde gözlemlenen, toplumun farklı kesimlerini kucaklama eğilimi, Alevileri de içine alacak biçimde kararlılıkla sürdürülmelidir. 1990'lı yıllarda resmî düzeyde başlayan Alevileri kucaklama yaklaşımı olumlu bir başlangıç oluşturmuş; ancak, bugüne kadar yapılanlar soyut temennilerin ötesine geçmemiştir. Bugün, yapılması gereken, Alevilerin sorunlarına duyarlı olmak ve istemlerinin karşılanması konusunda somut adımlar atmaktır. Bu bağlamda, Alevilerin, bugüne dek siyasal sistemle kopuk olan ilişkilerini kurmak, onları sisteme entegre etmek, Anadolu mozaiği içerisindeki saygın yerini teslim etmek gerekir. Kuşkusuz, Alevi soru-

nunu çözüme kavuşturmak hususunda devlete düşen görevlerin yanı sıra, sivil topluma ve özellikle de Sünni çoğunluğa düşen birtakım ödevler de vardır.

Açıkça belirtmek gerekir ki, bireysel ve toplumsal farklılıklardan kaynaklanan hak ve özgürlüklerin kullanılabilmesi ya da güncelleştirilebilmesinde devlete düşen, "tarafsız bir hakem" olarak kendini bu alanın dışında tutması; gerekli hukuksal düzenlemeleri gerçekleştirmek suretiyle bunun önünü açmasıdır. Kuşkusuz, "devlet" anlayışı ve pratiğine ilişkin köklü bir değişimi gerektiren bu beklentinin gerçekleşmesi uzun bir süreç işidir. Liberalleşme ile başlayacak ve demokratikleşmeyle devam edecek olan bu süreç içerisinde yapılması gerekenlerin başında, toplumun çoğulcu niteliği konusunda öncelikle zihinsel bir devrim gerçekleştirmek olmalıdır. Zira, farklılıklara müsamaha gösterilmeyen bir toplumda, bunlardan kaynaklanan hak ve özgürlükleri kullanmak mümkün olamaz. Katı dogmalarla örülü bir inanç dünyasının ve bunun etkili olduğu örf ve adetlerin yaygın olduğu bir toplumsal ortamda farklılıklar saygı görmez, kolay kolay tolere edilmez. Oysa, farklılıkların birarada yaşamasının yolu karşılıklı saygıdan geçer. Birey ve toplulukların, farklılıklarını rahatça ortaya koyabilmesi ve herhangi bir endişeye kapılmaksızın yaşayabilmesi, "ötekilerin" buna saygı göstermesine bağlıdır. Kuşkusuz şu ahlaki ilke karşılıklıdır: "Farklılığını yaşaması için başkasından saygı bekleyen birey ya da topluluk, öteki(si)lerine de saygı göstermelidir".

Buna göre, Alevilerin mezhepsel-kültürel farklılıklarını yaşayabilmesinde Sünni çoğunluğun belli bir sorumluluğu vardır. Alevilerin farklılıklarını yaşamaları konusunda onlara saygılı olma ve tolere edici bir tutum içinde bulunmanın ötesinde, Alevilerin haklı talepleri doğrultusunda tavır almak, Sünni topluluklar için bir demokrasi ve insan hakları sınavıdır.

Özellikle modernleşme projesinin "tektipleştirici" niteliğinin bir sonucu olarak güçlenen ve yaygınlaşan hoşgörüsüzlük, demokratik bir kültürün yeşermesini engellemiş, birarada yaşamanın hukuksal ve duygusal temellerinin atılmasını geciktirmiştir. Bu, barış temelinde birlikte yaşamak için öncelikle üzerinde durulması gereken bir konudur. Bunun için, farklılıklara kuşkuyla bakmaktan ve farklılıkların bizi felakete sürükleyeceğine ilişkin korkulardan kendimizi arındırmamız gerekmektedir. Unutmamamız gerekir ki, bu ülke hepimizin ortak ülkesidir. Bu ülkede yaşayan her kümenin, toplumun huzuru, barışı ve esenliği konusunda duyarlı olduğuna inanmalıyız. Zira, barış içerisinde birlik ve beraberlik, ancak karşılıklı güven ve saygı esasına dayalı olarak gerçekleşebilir.

Gerçekten,

> barış ve diyalog, ancak anlayış ve hoşgörüyle olanaklıdır. Başka düşünceleri anlamak, başka insanları sevmek barışın önkoşuludur. Hoşgörü ve hoşgörünün ötesi aşamaların önkoşulu tüm inanç, düşünce, mezhep, din ve anlayışın özgürce konuşulduğu, propagandasının yapılabildiği bir hukuksal ve sosyal yapılanmadır. Tabular ortadan

> kalkmalı, kimse kimseyi düşünce ve inancından dolayı horlamamalıdır (...) Sünni Aleviye oruç tutmamasından dolayı zındık dememeli, Alevi siyah çarşaf giyen Sünni kadına kızmamalıdır. Tüm bu tutumlar inanç ve özgürlüğün uzantısıdır. Önce karşılıklı tahammül gerekir ki, sonra hoşgörüye ve ötesine geçilebilsin (...) Dinde hoşgörüye ve ötesine ulaşmak başkalarının öz, sevgi, hakikat uğrunda yaptığı içten davranışları en az kendininki kadar değerli saymaktan geçer (Öktem, 1994: 150-151).

Böyle bir anlayışın toplumda yavaş yavaş yaygınlaşmaya başlaması bile başlı başına demokratik siyasal kültürün güçlenmesi açısından çok büyük önem taşımaktadır. Öte yandan, özellikle Alevi inanç ve kültürünün, demokratik siyasal kültürün oluşumuna ciddi katkılar sunma güç ve zenginliğine sahip olduğu da unutulmamalıdır. Alevi inanç ve geleneğinin özünde derin bir insanseverlik (hümanizma) bulunmaktadır (Melikoff, 1994: 49). Alevilerin, din, dil ve mezhep ayrımına karşı olmaları konusundaki hassasiyetleri bu hümanist gelenekten beslenmektedir. Ayrıca, Alevilerde inanç ve ibadet anlayışının "biçim"den çok "öz"e yönelmiş olması da önemli bir olgudur. Biçimsel anlamda ibadetin bir araç, olgun insan olmanın ise esas amaç olduğu bu gelenek içinde; eline, diline, beline sahip olmayan, en kutsal varlık olan insanı sevmeyen insanların ibadetlerinin geçersiz olduğu kabul edilmektedir. Bu kişilerin Cem törenlerine alınmamaları ve toplumdan dışlanmaları da "insani öz"e verdikleri önemi göstermektedir. Anadolu mozaiğinin bir parçasını oluşturan bu hümanist gelenek, toplumsal yaşantımızda eksikliğini hissettiğimiz sevgi, saygı ve hoşgörü gibi değerlerin yaygınlaşmasına ve kök salmasına yardımcı olacak bir güce sahiptir. Bu özellikleriyle demokratik siyasal kültürün yaygınlaşmasına önemli katkılar sunabilecek zengin bir potansiyele sahip olan Anadolu Aleviliğinin korunup gelişmesinin önündeki hukuksal ve hukuk-ötesi sınırlamaların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu, hem çoğulcu bir toplum içinde farklılıklara olan bir saygının hem de toplumsal bütünleşme krizinin aşılıp Türkiye'nin demokratikleşebilmesinin bir gereğidir.

Alevi sorununun çözümüne ilişkin bu genel değerlendirmeden sonra, somut olarak yapılması gerekenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Demokrasinin özü, halkın yönetime katılımının sağlanması, onların duygu ve düşüncelerinin yönetim tarafından dikkate alınmasıdır. Halk ile yönetim arasında diyaloğu sağlayan araçsal kurumların başında ise siyasal partiler ve sivil toplum kuruluşları gelmektedir. Bu bağlamda siyasal partiler ve sivil toplum kuruluşları, çağdaş demokrasi pratiğinin temel yapılarından biridir. Bu gerçeklik, Türkiye'de faaliyet gösteren siyasal partilerin ve sivil toplum kuruluşlarının önündeki sınırlamaların çağdaş demokrasi standartlarıyla uyumlu hale getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Alevi sorunu özelinde önem taşıyan ve siyasi partilerin kapatılma sebebi olarak Siyasi Partiler Kanunu'nun 89. Maddesinde yer alan "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yerinin korunması yasağı" derhal kaldırılmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet yöneti-

mi içinde yer almasına aykırılığın bu şekilde parti kapatma nedeni olarak sayılmasını, laiklik ilkesinin katı bir yorumu olarak değerlendirmek gerekir. Hemen belirtmek gerekir ki, Türk tipi laikliğin özel tarihsel koşulları gereği yararlı olacağı inancıyla oluşturulmuş böyle bir örgütlenme modelinin bir zorunluluk olarak dayatılması, her şeyden önce laiklik ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın devlet yönetimi içinde yer alması gerekliliğini savunmak başkadır; bunu, laiklik ilkesinin onsuz olmaz koşulu olarak kabul edip dayatmak ise başkadır. Toplumsal yaşamın gelişim ve akışı içinde bu modelin terk edilmesi ya da ıslah edilmesi pekâlâ savunulabilmelidir. Dolayısıyla, farklı çözümler üretmek ve bunları yaşama geçirmek için var olan siyasal partilerden biri, söz konusu örgütlenme modelini eleştirebilir ve kaldırılmasını savunabilir. Bu durum, demokratik siyasal yaşamın en doğal işlevidir. Bunun önünün tıkanması, siyasal çoğulculuğu zedelediği gibi, demokrasinin sağlıklı işleyişini de engellemektedir. Öte yandan, Dernekler Kanunu'nun 5. Maddesinde, kurulması yasak olan dernekler başlığı altında yer alan, "bölge, ırk, sosyal sınıf, din ve mezhep esasına veya adına dayanarak faaliyette bulunmak" ve "Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde, ırk, din, mezhep, kültür veya dil farklılığına dayanan azınlıklar bulunduğunu ileri sürmek..." amacıyla dernek kurulmasını yasaklayan hükümler de kaldırılmalıdır.

- Alevilerin kendileri de dahil olmak üzere, Alevilik hakkında çok az şey bilindiği ortadadır. Aleviliğe ilişkin toplumun farklı kesimlerinde yaygın olan bilgi ve inançlar ise ya dinsel inancın yarattığı bir mitoloji ya da dinsel bir iftira niteliğindedir. Yıllar önce özel bir TV kanalı programında Aleviler hakkında yapılan büyük gaf ve kimi siyasilerin (Recai Kutan, Şevket Kazan) sarf ettikleri talihsiz sözler,[7] dinsel iftira niteliğindeki bilgi ve inançlardan beslenmektedir. Bu konudaki bilgi eksikliğini giderecek ve doğru bilgilenmeyi sağlayacak bilimsel araştırmaların yetersiz olduğu da yalın bir gerçekliktir. Ayrıca, Anadolu Aleviliğine ilişkin araştırmalar ağırlıklı olarak folklor, şiir ve edebiyat alanlarına ilişkindir. Oysa bu inanışın temelinde güçlü bir felsefe geleneği yatmaktadır (Öktem, 1994: 165). Kültürel alanımıza ciddi katkılar sunma zenginliğine sahip olan bu geleneğin yeterince işlenmemiş olması çok büyük eksikliktir. Kuşkusuz bunda, Anadolu Aleviliğinin "sözel" bir inanç biçimi olma özelliğinin de payı büyüktür. Ancak bu özellik, bu konudaki eksikliğin açıklanmasında tek başına yeterli bir sebep değildir. En az bunun kadar önemli olan bir başka faktör, devletin, üniversitelerin ve diğer bilimsel kuruluşların bu konudaki ilgisiz-

7 Adalet Bakanı Şevket Kazan'ın, Kocaeli'de "Aydınlık Türkiye İçin Bir Dakika Karanlık" eylemine ilişkin yaptığı değerlendirmede kullandığı "Mum Söndü" oynuyorlar şeklindeki sözleri için bkz. 13 Şubat 1997 tarihli gazeteler. Fazilet Partisi Genel Başkanı Recai Kutan'ın, partisinin meclis grubunda 6 Ekim 1998 günü yaptığı konuşmasında, "Suriye'yi bir nevi sapık Alevi anlayışı içinde olan ve kendilerine Nusayri denilen yüzde 10'luk bir azınlık yönetiyor. Ülkenin yüzde 90'ı ise Sünnidir. Suriye yönetimi, bizim bu çarpık durumu değerlendireceğimizden korktuğu için hep düşmanca davranışlar içinde bulunuyor" sözleri için bkz. 7 Ekim 1998 tarihli gazeteler.

likleri ve ihmalleridir. Bu temel sorunu aşabilmenin yollarından biri olarak, "Anadolu Aleviliği Araştırma Merkezi" ya da "Alevi Araştırmalar Enstitüsü" gibi adlar altındaki araştırma merkezleri yaygınlaştırılmalı ve bu konuda üniversitelerin teşvik edilmesi yoluna gidilmelidir. Öte yandan, ilahiyat fakülteleriyle edebiyat fakültelerinin sosyoloji ve felsefe bölümlerine "Anadolu Aleviliği" adı altında dersler konmalıdır.

- Yeni yetişen neslin Alevilik hakkında sağlıklı bilgilenmesini sağlamak amacıyla okullara "Anadolu Aleviliği" ile ilgili seçimlik dersler konmalıdır. Bu konuda yapılmış bilimsel çalışmalar Milli Eğitim Bakanlığı tarafından ilk ve ortaöğretim okullarına tavsiye edilmelidir. Ne yazık ki, Milli Eğitim Bakanlığı'nın bu konudaki uygulaması yakın geçmişe kadar pek olumlu olmamıştır. Örneğin, 1996 yılında, Şakir Keçeli ve Aziz Yalçın yönetiminde bir kurul tarafından hazırlanan Ardıç Yayınları'nın *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* adlı kitabı 19 Eylül 1996'da MEB Talim ve Terbiye Kuruluna bir dilekçe ile sunulmuş; ancak Kurul, 27 Ocak 1998'de, "...Eserin, yönetmelik hükümleri çerçevesinde ek rapordaki tespitler nedeniyle lise ve dengi okul öğrencileri için tavsiyesi uygun bulunmamıştır" diyerek bu talebi reddetmiştir (Balbay, 1998). Alevilerin, toplumumuzun ana unsurlarından biri oldukları gerçeğini gözardı eden bu tür uygulamaları onaylamak mümkün değildir. Umulur ki, önümüzdeki dönemde bu konuya ilişkin ciddi adımlar atılır.

- Devlet okullarında din dersleri seçimlik hale getirilmeli ve içeriklerinde karşılaştırmalı din ve mezhep görüşlerine yer verilmelidir. Bugünkü uygulama, zorunlu din ve ahlâk bilgisi derslerinde, İslâm'ın Sünni mezhebinin inanç ve ibadet esaslarının öğretildiği şeklindedir. Bu uygulama nedeniyle, Türkiye'de Sünnilerden farklı bir mezhebe/inanca sahip ve büyük bir azınlık oluşturan Aleviler bir yana, Türk okullarında okuyan Hristiyan ya da Yahudi dinine mensup ailelerin çocukları da Sünni İslâm'ı öğrenmek zorunda kalmaktadır. Milli eğitim hizmetlerinin laikleştirilmesi ile din ve vicdan özgürlüğünün güvencesi açısından önem taşıyan bu uygulamanın acilen değiştirilmesi gerekmektedir.

- Bugün piyasadaki kimi yayınlarda Alevilikle eşanlamlı olarak ele alınan "kızılbaş"[8] sözcüğü küçümseyici anlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin, eğitim-öğretim kurumlarında ve kamu kuruluşlarında yaygın olarak kullanılan büyük çaplı 6 adet İngilizce-Türkçe sözlükte, "Kızılbaşlık" sözcüğünün karşısında, "Düşük ahlâki değere sahip, günahkâr, sapkın bir Müslüman mezhebin üyesi" gibi tanımlar yer almaktadır. Bu türden önyargılı, iftira dolu ve düzeysiz bir anlayışı temsil eden yayınlar, Alevi toplumumun onurunu zedelemektedir.[9]

8 "Kızılbaş" deyimi hakkındaki anlam kay(dırıl)ması için bkz. Melikoff, 1994: 33, 53- 68.

9 Aynı kaygının devletin tepesinde de dile getirilmiş olması sevindirici bir gelişmedir. Gerçekten, dönemin Cumhurbaşkanı Demirel, okullarda okutulan kitaplarda Alevi ve Bektaşi toplumunu rahatsız edecek yanlış bilgilerin olmasının kendisini çok rahatsız edeceğini ifade etmiştir. Bkz. *Sabah*, 17 Haziran 1997.

Osmanlı'dan kalma anlayışın bir uzantısı niteliğinde olan bu ve benzeri yayınlar konusunda duyarlı olunmalı; halkı, mezhep farklılığı temelinde provoke edici ve ayrımcılığı körükleyici bu tür yayınlar yasaklanmalıdır.

- 1994 yılında üst düzey devlet erkânının katıldığı bir törenle temeli atılan "Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Merkezi"nin 1998 yılında Cumhurbaşkanı, Başbakan, TBMM Başkanvekili ve Devlet Bakanlarının katılımıyla açılması; 1998 bütçesinden Alevi kültürünün geliştirilmesi için Alevi vakıf ve derneklerine (Alevilerin vergilerle bütçeye katkılarıyla karşılaştırıldığında cüzi kalan) bir mali destek (425 milyar TL) tahsis edilmesi; Alevilik kültürünü tanıtmak amacıyla çekilecek bir film için ("Hoca Ahmet Yesevi'den Hacı Bektaş Veli'ye Anadolu Hümanizmasının Kaynakları" adlı dizi) Başbakanlık Tanıtma Fonu'ndan 500 bin dolarlık kaynak ayrılması;[10] Alevi kültürünü geliştirmek amacıyla Gazi Üniversitesi bünyesinde kurulan "Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi"nin hükümet tarafından desteklenmesi kararının alınması gibi atılan önemli adımlar, Alevi kimliğinin devlet tarafından resmen tanınmış olunduğunun belli başlı göstergeleridir. Bu şekilde Alevi kimliğinin resmen tanınmış olması, Aleviliğin asırlar süren gizlilikten günışığına çıkmasının önünü açmıştır. Türkiye'nin demokratikleşmesi yönünde atılmış olan bu adımlarla, devlet, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana izlediği kimlik politikalarında kısmi bir değişiklik yapmış olmaktadır. Alevi sorununun çözümü yönünde sembolik de olsa büyük önem taşıyan bu politikaların kararlılıkla sürdürülmesinin ve bu konuda yeni birtakım açılımlar içerisine girilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

- Bugünkü konjonktürde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın lağvedilmesi mümkün görünmemektedir. Oysa uzun vadede, sağlıklı işleyen bir laik sistemin kurumsallaştırılması için, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılması ve dinsel hizmetlerin cemaatlere devredilmesi gerekmektedir. Ancak bunun gerçekleşmesini bekleyinceye kadar, sistemin bu haliyle devam ettirilmesi de doğru değildir. Zira söz konusu kurumun bugünkü yapısı ve işleyişi, Alevi yurttaşlarımız açısından kabul edilemez sakıncaları içinde barındırmaktadır. Bu kurumun yalnızca Sünni mezhebine bağlı olan yurttaşlarınıza hizmet veren bir yapı ve işleyişte olması, vergi ödeyen Alevi yurttaşlara büyük bir haksızlık olmakta ve bundan daha önemlisi, din ve vicdan özgürlüğünü zedeleyici bir durum oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu ara aşamada yapılması gereken ilk şey, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısını değiştirmek, Alevileri de temsil edecek şekilde yeniden yapılanmasını sağlamaktır.[11] Sonuç olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yeniden yapılandırılarak tüm inanç gruplarının ağırlıkları oranında temsil ve hak sahibi olmalarını sağlayıcı düzenlemelerde bulunulması kaçınılmazdır. 1997 yılı Hacıbektaş-ı Veli'yi anma törenlerinde, "devletin inançlarda verdiği hizmette ay-

10 Bkz, *Hürriyet*, 8 Ağustos 1998.

11 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Şener, 1994: 51-63, 67-72.

rımcılığa son vereceği" sözleriyle, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısının değiştirileceğinin mesajını veren dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Ecevit'in,[12] bu sözünü yerine getirmesinin tam zamanı olduğu düşüncesindeyiz.

- Anadolu Aleviliği'ne özgü dinî günlerden birinin bayram kabul edilmesi sağlanmalıdır. Bu çerçevede, 17.3.1981 tarih ve 2429 sayılı "Milli Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun"un 2. Maddesinde yapılacak bir değişiklikle, bu maddede sayılan "dinî bayramlar" arasına Alevi inancına ilişkin dinî bir günün bayram ilan edilmesi yararlı olacaktır.

- Kentsel düzenlemeleri disipline eden yasalarımızda yer alan ibadet yerlerine ilişkin hükümler ayrımcı uygulamaya sebebiyet verdiğinden, gözden geçirilmeli ve eşitlikçi bir anlayışla yeniden düzenlenmelidir. Buna göre, 3.5.1985 tarih ve 3194 sayılı "İmar Kanunu"nun 18. Maddesi, 2981 sayılı İmar Affı Kanunu'nun değişik 10. maddesi ile 18.3.1924 tarih ve 442 sayılı "Köy Kanunu"nun 13. Maddesinin 14. Fıkrası yeniden düzenlenmelidir.

Önemle belirtmek gerekir ki, bütün bunlar, bu ülkenin birer eşit vatandaşı olan Alevilere tanınacak ayrıcalıklar değil, teslim edilmesi gereken geç kalmış haklardır.

Sonuç

Din sorunu ile kimlik sorunun kesiştiği noktada yer alan Alevi sorunu, tarihî derinliklere kök salmış güncel bir sorundur. Bu sorunun çözümüne katkıda bulunmak için yapılması gereken şey; bütün etnik, dinsel ve kültürel kümelerin olduğu gibi, Anadolu mozaiğinin önemli bir unsurunu oluşturan Alevilerin de, kendi kimliklerini koruyup geliştirmelerinin önündeki her türlü kültürel, siyasal ve yasal engellerin ortadan kaldırılmasıdır. Demokrasinin ontolojik temeli olan "barışçı birlikte-varoluş" ancak bu temeller üzerine kurulabilir. Öte yandan, Aleviler hakkında toplumun bazı kesimlerinde egemen olan, -bilinçli ya da bilinçsiz olarak yaratılmış- önyargıların ortadan kaldırılmasının da, Alevi sorununun çözümünde yaşamsal öneme sahip olduğu vurgulanmalıdır.

KAYNAKÇA

Akdağ, Mustafa (1995) *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt 2, Cem Yayınevi, İstanbul.

Akyol, Taha (1999) *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, Milliyet Yayınları, İstanbul.

Arslan, Ahmet (1994) "İslâm, laiklik ve çağdaşlaşma", *Türkiye Günlüğü*, Temmuz-Ağustos, Sayı 29.

Aydın, Erdoğan (1999) "Cumhuriyetin kuruluşunda din devlet ilişkileri ya da Türk ve Sünni bir ulusun inşası", *Pir Sultan Abdal*, Sayı 30.

Balbay, Mustafa (1998) "Zalim Terbiye Kurulu...", *Cumhuriyet* gazetesi, 9 Şubat 1998.

Bozarslan, Hamit (2000) "Ortadoğu ve Türkiye'de 'ulusal din' İslâm ve İslâmcılık", *Birikim*, Ocak, Sayı 129.

12 Bkz. *Sabah*, 18 Ağustos 1997.

Bozkurt, Veysel (1999) "Farklılıklar çağı", *Yeni Türkiye*, Ocak-Şubat, Sayı 25.

Cornell, Erik (1998) *Türkiye Avrupa'nın Eşiğinde*, çev. Gülseren Ergün, Cem Yayınevi, İstanbul.

Çaha, Ömer (1998) "Türkiye'de sivil toplumun sorunları", *Liberal Düşünce*, Bahar-Yaz, Sayı 10-11.

Demokratik Barış Hareketi Barış Projesi (1996), Ankara.

Dursun, Davut (1998) "Alevilik resmî din mi?", *Yeni Şafak* gazetesi, 12 Eylül 1998.

Düzdağ, Ertuğrul (1983) *Şeyhulislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Eral, Sadık (1993) *Çaldıran'dan Çorum'a Anadolu'da Alevi Katliamları*, Yalçın Yayınları, İstanbul.

Erdoğan, Kutluay (tarihsiz) *Türkiye'de Alevilik*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Türkiye'nin Sorunları Dizisi-15.

Göle, Nilüfer (1992) *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (2000) *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

Hizmetli, Sabri (1986) "Mezhepler tarihi yönünden Kemal Paşazade'nin görüşleri", Şeyhülislâm Ibn Kemal, (haz.) S. Hayri Bolay ve diğerleri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Ilıcak, Nazlı (1998) "Milletin Ak Oyları ve 28 Şubat, *Yeni Şafak* gazetesi, 27 Ağustos 1998.

İnalcık, Halil (1998) "Tarihsel bağlamda sivil toplum ve tarikatlar", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm* içinde, (der.) E. Fuat Keyman-A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, İstanbul.

Insel, Ahmet (1996) *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Kahraman, Hasan Bülent (1998) "Devletin yeni resmî dini: Alevilik", *Radikal* gazetesi, 7 Eylül 1998.

Kahraman, Hasan Bülent (1995) *Sağ Türkiye ve Partileri*, İmge Kitabevi, İstanbul.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1996) "Tarih mitosu ve kollektif kimlik", (çev.) Tanıl Bora, *Birikim*, Ağustos, Sayı 88.

Keyman, A. Fuat (1999) "Türkiye'de yönetebilirlik ve meşruiyet krizi", *Düşünen Siyaset*, Şubat, Sayı 1.

Kunt, Metin (1988) "Siyasal Tarih (1300-1600)", *Türkiye Tarihi*, Cilt 2, (yay. yön.) Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul.

Köprülü, Fuat (1989) *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Mahçupyan, Etyen (1999) "Osmanlı dünyasının zihni temelleri üzerine", *Doğu-Batı*, Ağustos-Ekim, Sayı 8.

Mardin, Şerif (1992) "Yenileşme dinamiğinin temelleri ve Atatürk", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, (der.) Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.

Melikoff, Irene (1994) *Uyur İdik Uyardılar* (çev.) Turan Alptekin, Cem Yayınevi, İstanbul.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999) "Klasik dönem Osmanlı toplumsal hayatında dinî akımlara kısa bir bakış", *İslâmiyât*, Ekim-Aralık, Sayı 4.

Onar, Sıddık Sami (1966) *İdare Hukukunun Umumi Esasları*, Cilt 2, Hak Kitabevi, İstanbul.

Öğün, Süleyman Seyfi (1995) *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Öktem, Niyazi (1994) *Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları*, Ant Yayınları, İstanbul.

Özbudun, Ergun (1993) "State elites and democratic political culture in Turkey", *Political Culture and Democracy In Developing Countries* içinde, (der.) Larry Diamond, Lynee Rienner Publishers, Londra.

Özcan, Ahmet (2000) "28 Şubat: Çözülüşün restorasyonu", *Birikim*, Mart, Sayı 131.

Özdek, E. Yasemin (1993) "Halkın Emek Partisi'nin kapatılmasına ilişkin Anayasa Mahkemesi kararı üzerine düşünceler", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 26, Ayrı Bası, Sayı 3, Ankara.

Özek, Çetin (tarihsiz) *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul.

Parla, Taha (1991) *Türkiye'de Anayasalar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Sarıbay, Ali Yaşar (1998) "Küreselleşme, postmodern uluslaşma ve İslâm", *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm* içinde, (der.) E. Fuat Keyman-A.Yaşar Sarıbay, Vadi Yayınları, İstanbul.

Selçuk, Sami (1999) "Özgür yaşam biçimi: Erkincilik", *Yeni Türkiye*, Ocak-Şubat, Sayı 25.

Sümer, Faruk (1967) *Oğuzlar*, Ankara.

Şaylan, Gencay (1992) *Türkiye'de İslâmcı Siyaset*, İkinci Baskı, V Yayınları, Ankara.

Şaylan, Gencay (1994) *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, İmge Kitabevi, İstanbul.

Şener, Cemal (1994) *Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler*, Ant Yayınları, İstanbul.

Şener, Cemal (1998a) *Aleviler Ne Yapmalı*, Ant Yayınları, İstanbul.

Şener, Cemal (1998b) "Suriyeleşme sendromu söylemi üstüne", *Cumhuriyet* gazetesi, 29 Nisan 1998.

Tarhanlı, İştar B. (1993) *Müslüman Toplum, Laik Devlet*, Afa Yayınları, İstanbul.

Ülsever, Cüneyt (2000) "Aleviler de sorunsalın bir parçası", *Hürriyet* gazetesi, 17 Temmuz 2000.

Yayla, Atilla (1999) "Liberalizm ve demokrasi: Mükemmel olmayan birliktelik, tahammülü güç ayrılık", Yeni Türkiye, Ocak-Şubat, Sayı 25.

Zelyut, Rıza (2000) "Alevilik devlet dini olmaz", *Akşam* gazetesi, 9 Eylül 2000.

Sınıf analizleri ve sınıf şemaları: Türkiye örneğine ampirik yaklaşım

*Ahmet Salih Aktaş**

Doğu Blokunun ve bazılarınca Marksist ideolojinin çöküşünden bu yana, sosyal bilimlerde, sınıf analizi gündemdeki yerini koruyor. Birçok sosyolog ve siyaset bilimci (Goldthorpe, 1996; Whelan, 2000; Wright, 1997) eşitsizlik, yoksunluk, oy verme davranışı gibi sosyal olguların ardındaki dinamikleri araştırırken sınıf kavramından yararlanıyorlar. Batılı bilim adamları, bu olguları, uluslararası ölçekte ampirik çalışmalarla irdelemeye, kavramsallaştırmaya çalışırken, Türkiye maalesef bu çalışmalarda yer alamıyor. Şüphesiz Türkiye'de de bilim insanları, araştırmacılar, kendilerince önemli konuları araştırıyor ve yazıyorlar. Üstelik, *sınıflar, varoşlar, sınıf mücadelesi* gibi kavramlar etrafında örülmüş, kişisel gözlemlere dayalı, klasik metinlere sıkça gönderme yapan, teorik pek çok çalışma da mevcut. Fakat, ne yazık ki birkaç girişim dışında (Boratav, 1991, 1995; Köse ve Öncü, 2000; Belek, 1999), Türkiye'de sınıflar, sınıf davranışı, sınıf kültürü gibi konuları, teorik ve ampirik düzlemlerde tartışan araştırmalara rastlamak mümkün olmuyor.

Bu kuraklığın bir nedeni, *sınıfı* bilimsel bir çalışmada öznelerden biri olarak kullanması daha muhtemel olan Marksist geleneğin, deneysel, nicel araştırmalara mesafeli duruşu ise; diğeri de, Türkiye'nin azgelişmiş, sanayileşmemiş bir toplum olduğundan hareketle, Batılı anlamda bir sınıf ayrışmasının olamayacağı kabulu olsa gerek. Birinci olasılığı bir kenara bırakıp, ikinci seçeneğe yöneldiğimizde, bu eğilimin de iki kaynaktan beslendiğini görürüz. Yani, 'Türkiye azgelişmiş bir ülkedir, sanayileşmemiştir, çalışan nüfusunun büyük çoğunluğu tarımda istihdam edilmektedir, üstüne üstlük, Türkiye'de sınıflar kendilerini ideolojik ve politik ortamlarda ifade edememiş, kuramamışlardır. Türkiye'de bir sınıf davranışından söz edilemez vs'. Açıktır ki bu argümanlar Hegel'den

(*) Sosyolog.

esinlenen *kendinde sınıf, kendi için sınıf* dikotomisine kadar götürülebilir. Sınıf analizinin önündeki bir diğer engel de, kullanılacak teorik-ampirik ekipmanlar konusunda ortaya çıkıyor. Ham verilerin içinden sınıfları seçebilmek için öncelikle bir *sınıf şemasına* ihtiyaç var. Batı'da bu tür araştırmalar eskiden beri yapıldığından, şemalar konusunda da bir bilgi ve deneyim birikimi mevcut. Hatta artık araştırmalarda belli başlı şemaların (Goldthorpe ve Erikson, 1992; Wright, 1985) ağırlıklı olarak kullanıldığı söylenebilir. Türkiye'deki bazı bilim çevreleri açısından sorun ise, bu şemaların gelişmiş, kapitalist ülkeleri tarif etmek için kurgulandığı ve Türkiye'yi açıklamakta yetersiz kalacakları iddiasıdır.

Türkiye gelişmekte olan bir ülke de olsa, sınıf ilişkileri, tutumları veya kültüründen bahsedilemez mi? Batılı şemalar, Türkiye'yi gerçekten açıklayamaz mı? Eğer açıklayamaz ise Türkiye'ye özgü bir şema yok mudur? Bu yazının amacı, yukarıdaki sorulardan hareketle, 'Türkiye toplumunda da sınıf ilişkilerinin görünür olduğu ve bu ilişkilerin ampirik çalışmalarla gözlenebileceği' hipotezini sınamaktır. Sınıflar, Türkiye'de de sosyo-politik arenanın ana aktörlerindendirler. Batılı sanayileşmiş toplumlardan farklı olarak, Türkiye'de bir sınıfın *kendi için* olması, kendini ifade, gerçekleştirme biçimi değişik olabilir. Örneğin, klasik işçi sınıfı İngiltere'de İşçi Partisi'ne oy verirken, Türkiye'de milliyetçi-irticai partilere oy verebilir. Ancak bu, burada sınıf davranışı olmadığı anlamına gelmez. Yazının ikincil bir amacı olarak da sınıf şemalarından söz edilebilir. Hipotezi sınamak için veriler üç ayrı şema (Goldthorpe ve Erikson, 1992; Wright, 1985; Boratav, 1995) ile işlenecek ve bu şemaların Türkiye'de sınıf tutumu ayrışmalarını sergileyebilme yetenekleri tartışılacaktır. Bu analizleri yapabilmek için Dünya Değerler Araştırması (Inglehart, 2000) verileri kullanılacaktır. Yazının izleyen bölümlerinde sınıf şemaları kısaca tanıtılacak ve daha sonra analizler uygun istatistiksel tekniklerle yapılacaktır.

Sınıf şemaları

Sınıf kavramını iki ekolden inceleyecek olursak, Wright'ın yaklaşımını yeni-Marksist olarak adlandırabiliriz. Goldthorpe'un sınıf çözümlemeleri ise, her ne kadar kendisi bu tanımı açıklayıcı bulmayıp; 'önemli olan sonuçlardır, öncüller değil' dese de (Goldthorpe, 1992: 37), sosyoloji camiasında *Weberci* olarak adlandırılmaktadır. Bu iki okul, sınıfı temel sosyolojik değişkenlerden biri olarak kabul etseler de, sınıfı ele alış biçimleri ile birbirlerinden ayrılırlar. Duke ve Edgell'in (1987) terimleri ile söyleyecek olursak; birincisine *sosyal sınıf*, ikincisine *mesleksel sınıf* denilebilir. Birincisi üretim ilişkilerine göre şekillendirilmiştir, ikincisi, tüketim ya da piyasa olanaklarına göre. Wright'ın son dönem (1985, 1997) çalışmaları hem bazı Marksistler (Burawoy, 1989; Charchedi, 1989; Burris, 1988) hem de Weberciler (Giddens, 1985; Stinchcombe, 1988; Marshall vd. 1993) tarafından eleştirilse de, kendisi Marksist sınıf teorisinin

bazı boşluklarını Weberci kavramlarla doldurarak, Reomer'ın (1982) sömürü teorisi ekseninde yeni-Marksist bir anlayış geliştirmeyi başarmıştır. Wright, bir toplumsal kesitte, sosyal formasyonun birden fazla üretim biçimi içerdiği öncülü ile sınıf ilişkilerini yalnızca feodal ya da kapitalist sınıflar üzerine inşa etmenin Marksist sınıf teorisinin bugünü açıklamaktaki eksikliği olarak görmektedir. Dolayısı ile, eğer bir toplumsal formasyonda birden fazla üretim biçimi aynı anda yaşıyorsa, o zaman birden fazla sömürü mekanizması da işliyor demektir. Bu durumda bazı insanlar, aynı anda, bir sömürü mekanizmasına göre sömüren, bir diğerine göre sömürülen olabilirler. Antagonistik sınıf çelişkilerinin dışında kalan bu insanların sınıf konumlarına Wright *çelişkili sınıf konumları* demektedir. Wright'ın, bu çelişkili konumlar aracılığı ile tarihsel materyalizmi yeniden yorumlayışını bir yana bırakıp, günümüz Batılı ülkelerin sosyal formasyonunu nasıl gördüğüne bakacak olursak üç ayrı üretim biçimi görürüz: Kapitalist, devletçi ve sosyalist üretim biçimleri. Wright'a göre bu üretim biçimlerine tekabül eden sömürü mekanizmaları ve çatışan sınıflar sırasıyla şunlardır: Emek sömürüsü (burjuvazi/proletarya), yönetim sömürüsü (yöneten/yönetilen), beceri sömürüsü (uzmanlar/işçiler). Bu durumda, çalıştığı işyerinde yönetici olarak çalışan bir mühendis, yönetim ve beceri sömürüsü açısından sömüren, emek sömürüsü açısından ise sömürülendir. Sonuç olarak Wright, kısaca bu teorik temeller ile Tablo 1'de görülen sınıf şemasını geliştirmiştir. Baz aldığı sosyal formasyon feodal, yarı-feodal veya basit meta üretimi gibi üretim biçimlerini içermediği için, şemanın Türkiye gibi nüfusunun hâlâ yaklaşık % 40'ının tarımda çalıştığı (DİE) bir ülkede uygulanmasında zorluklar çıkarması muhtemeldir.

TABLO 1
Kapitalist Toplumdaki Sınıf Konumları Tipolojisi
Wright (1985: 88)

	Üretim araçları				
	Sahip	*Sahip değil [ücretli emekçi]*			
İşçi çalıştıracak yeterli sermayeye sahip ve kendi çalışmayan	Burjuvazi	Uzman yönetici	Yarı uzman yönetici	Vasıfsız yönetici	+
İşçi çalıştıracak yeterli sermayeye sahip fakat kendi de çalışan	Küçük işveren	Uzman şef	Yarı uzman şef	Vasıfsız şef	>0 Yönetim
Kendi işini yapan fakat işçi	Küçük burjuvazi	Uzman çalışan	Yarı uzman çalışan	Proletarya	–
		+	> 0 Beceri	–	

Mesleksel sınıf ekolü, diğer yandan, çıkışını üretim ilişkilerinden değil, iş ilişkilerinden (Goldthorpe ve Erikson, 1992: 37) ve piyasa olanaklarından alır. Bu yaklaşımdan esinlenen şemalar, sınıfları mesleki prestij ölçeklerine göre ayrıştırırken, mavi yakalı/beyaz yakalı, kafa emeği/kol emeği gibi ayrımlara sıkça başvururlar. Bu anlayışın en bilinen ve en fazla kullanılan versiyonunu geliştirmiş olan Goldthorpe'un, şemasının altındaki mantığa girmeden, kendisine temel olarak *rasyonal eylem teorisini* aldığını, *post-endüstriyel toplum*[1] kuramından etkilendiğini ve en bariz farklılıklardan biri olarak, işverenleri ayrı bir sınıf konumu olarak ele almadığını belirtelim. Goldthorpe, *servis (hizmet) sınıfı* adını verdiği konuma, işverenlerle beraber, profesyonelleri, yönetici ve idarecileri, beyaz yakalı şefleri de dahil ediyor. Araştırmamızda yararlanacağımız Goldthorpe'un yedi maddelik sınıf şeması şu konumlardan oluşuyor: 1) Servis sınıfı: Profesyoneller, yönetici ve idareciler, beyaz yakalı şefler; 2) Rutin beyaz yakalılar: kamu ve ticari sektörde rutin işler yapan beyaz yakalılar, satış personeli, hizmet sektörü çalışanları; 3) Küçük burjuvazi: Küçük işveren ve zanaatkârlar; 4) Çiftçiler: Kendi hesabına tarım işlerinde çalışanlar; 5) Vasıflı işçiler: Teknisyenler, mavi yakalı şefler, vasıflı işçiler; 6) Vasıfsız işçiler; 7) Tarım işçileri. Wright ve Goldthorpe'un teorik, ampirik yaklaşımları ve bu ikisinin fark ve benzerlikleri başka bir çok çalışmada bulunabilir (Marshall vd. 1993; Griffin ve Kalleberg, 1981; Evans ve Mills, 2000) ve bu yazının konusu değildir.

Araştırmanın üç ayağından biri de Korkut Boratav tarafından kullanılan şemalar olacak. Türkiye'de sınıf tahlillerinin önemli bir siması olan Boratav'a (1991: 13) göre, "Cumhuriyet tarihi içinde Türkiye toplumunun sınıf yapısını ve toplumsal tabakalaşmasını yansıtan basitleştirilmiş bir şema, bizce, gözlenebilen üretim ilişkileri üzerinden inşa edilmelidir. Bunlar, kapitalist ve yarı-feodal üretim ilişkileri ile basit meta üretimidir." Bu üretim biçimlerinin doğuracağı sınıflar da; burjuvazi ve işçi sınıfı, yarıcı-ortakçı köylü ve toprak ağası, küçük üretici ve tüccar-tefecidir. Boratav bu temel sınıfların dışında ve bunlara bağlı olarak çeşitli tabaka ve grupların varlığından da söz eder. Boratav'ın bu tahlilinde, kapitalist sonrası üretim biçimleri ve sömürü mekanizmaları ile kentsel yeni sınıflara fazla vurgu olmaması dikkat çekicidir. Türkiye'de ampirik sınıf analizi üzerine daha ayrıntılı ve kapsamlı olan bir sonraki kitabında (Boratav, 1995) Boratav'ın, sınıfları, kentsel ve kırsal olarak iki ayrı kategoride incelediğini görüyoruz. Sistem yine üretim ilişkileriyle bağlantılı olduğundan, her iki kategori de emekçi-işveren şeklindeki temel ayrışmaya işaret eder. Kentsel sınıflarda işveren kesimi üçe bölünmüştür: Bir ya da iki sürekli işçi ça-

1 Bir çok eserinde sınıfları kurgularken Bell'in post-endüstriyel toplum fantezisinden fazlasıyla etkilendiği görülen Goldthorpe, 1996 yılındaki makalesinde, bu kuramın beklentilerinin hayata geçmediğini, sınıfsal eşitsizliklerin hizmet sektörünün hızla arttığı toplumlarda da aynen devam ettiğini belirtiyor.

lıştıran *küçük işverenler*, üç ve daha fazla işçi çalıştıran *orta/büyük işverenler* ve esnaf, zanaatkâr, serbest meslek sahiplerini içeren *esnaf/marjinaller*. Kapitalist üretim ilişkileri bağlamında sınıfları öncelikle ikiye ayıran Boratav (1995: 6), ücretliler kesimindeki dağılımı, sektörel dağılımdan değil meslek ve işin niteliğine göre yaptığını belirtiyor. Goldthorpe'un kuramına daha yakın görünen bu eğilim sonucu ortaya dört sınıf konumu çıkıyor: Yükseköğretimi gerekli kılan, elit meslekleri kapsayan *yüksek nitelikli çalışanlar* (doktor, mühendis vb.), belli bir eğitim veya uzmanlaşmaya gerek duyan *beyaz yakalı çalışanlar* (hemşire, sekreter, muhasebe memuru vb), *niteliksiz hizmet işçileri* (bekçi, şoför, garson vb.) ve *mavi yakalı işçiler* (üretimde çalışan işçiler). Neticede, Boratav, kentsel sınıfları ilk olarak kapitalist sömürü ekseninde ikiye ayırıyor. Akabinde, ücretlileri mesleki özelliklere göre ayırıyor. Burada yöneten/yönetilen çelişkisine bir atıf bulunmazken, eğitim üzerine yapılan vurgu, bir nebze de olsa beceri sömürüsünün dikkate alındığını gösteriyor. Boratav, kırsal sınıflarda biraz daha karmaşık bir yapı öneriyor. Kırsal sınıflara ulaşabilmek için "haneleri, öncelikle, (a) üretim araçlarının mülkiyeti, (b) hanenin (işletmenin) ücretli işgücü istihdam edip etmemesi ve/veya aile işletmesi dışına işgücü "ihraç" edip etmemesi ve (c) toprak sahibinin kiraya/ortağa toprak verip vermemesi (yani rantiye statüsüne yönelerek çiftçilikten kopması) veya çiftçinin/köylünün kiracı ortakçı olup olmaması bakımından" sınıflamak gerektiğini belirten Boratav (1995: 8), traktör sahipliği, işlenen alan gibi parametreleri de dikkate alarak sekiz sınıflı bir kırsal sınıf şemasına erişiyor: *Kapitalist çiftçi*, *zengin çiftçi*, *zengin köylü*, *orta köylü*, *küçük köylü*, *yoksul köylü*, *tarım işçisi* ve *rantiye*.

Çalışmamızda yukarıda kısaca özetlenen üç sınıf şeması Türkiye verilerini irdelemek amacıyla kullanılacaktır. Bu yazının kapsamı ve amacını aşan, *sosyal* ve *mesleksel sınıf* yaklaşımlarını da birlikte kullanmayı deneyen, başka sınıf şeması arayışları da sosyal bilimler literatüründe mevcuttur (Wright ve Perrone, 1977; Wright vd. 1982; Bill, 1972; Duke ve Edgell, 1987: 449).

Verilerin tasnifi

Analizlerde yararlanılacak veriler Dünya Değerler Araştırması'nın (Inglehart, 2000) bir parçası olan Türkiye Değerler Araştırması (Esmer, 1999) çerçevesinde toplanmıştır. Dünya Değerler Araştırması 1981'e uzanıp, 1990 ve 1995'te de tekrarlanmışken, Türkiye araştırmaya 1990 yılında dahil olmuştur. Araştırma periyodik olarak, yaklaşık beş yılda bir tekrarlanmakta ve siyasal tercihlerden, değer yargılarına varan bir yelpazede bilgiler içermektedir. Araştırma aynı sorularla 70 civarı ülkede uygulanmaktadır. Türkiye araştırmasının evreni, 18 yaşını bitirmiş, hanelerde yaşayan yurttaşlar olarak belirlenmiş ve bu evrenden çok aşamalı, kümeli ve tabakalı bir örneklem seçilmiştir. Daha sonra veriler, yüz yüze mülakat yöntemiyle hanelerde toplanmıştır. 1990 araştırması 1030,

1995 araştırması 1907 kişiden oluşmaktadır. Yöntem ve araştırma sonuçları ile değelendirmeler Esmer (1999)'da bulunabilir.

Sınıfları yerleştirme kriterlerine geçmeden evvel *kapsama derecesi* ve *analiz birimi* (Duke ve Edgell, 1987) konularına açıklık getirmek gerekir. Analiz biriminin, birey mi, hane mi olacağı biraz da araştırmanın amacına göre değişecektir. Sosyal bilimciler, sınıf ve katmanlaşma analizlerinde birim olarak haneyi almaya eğilimlidirler. Çünkü gelir ve tüketim stratejileri bireyden ziyade aile bazında saptanır. Üstelik Golthorpe'un belirttiği gibi, sınıfların sınır çizgileri, ailelerin arasından geçer, ortasından değil. Elimizdeki verilere baktığımızda, örneklemin % 50'den fazlasının, birey olarak herhangi bir sınıfa yerleştirilemeyeceğini görüyoruz. İki araştırmadaki toplam verilerin % 34'ü ev hanımlarından oluşurken, emekliler % 8, öğrenciler % 7 ve işsizler % 6'lık yer kaplıyorlar. Analiz birimini ve kapsama derecesini seçmek zaten bir sorun iken, Türkiye gibi emek gücünün çoğunluğunun çalışmadığı bir ülkede bu daha bir önem kazanıyor. Türkiye'de 15 yaş üzeri nüfusun % 40'ı tarım sektöründe çalışırken, bunların milli gelirden aldıkları pay % 20'dir. Bu % 40'lık tarım kesiminin yaklaşık % 70'i ücretsiz aile işçisi konumundadır (DİE, 2000). Daha da ilginci, Türkiye'de, 15 yaş üzeri çalışabilecek nüfusun % 25'i ev hanımıdır. Bu ve bunlara benzer, ekonomik ve kültürel kısıtlar, Türkiye'de bir sınıf analizinin birey üzerinden yapılmasını anlamsız kılacaktır. Kaldı ki, yaptığımız araştırma, söz gelimi sağlıkta eşitsizlik gibi bir konuyla ilgili olsaydı, işsizleri, emeklileri ya da öğrencileri de ayrı sınıf konumları olarak ele alıp irdelemek doğru olabilirdi. Ancak, bu araştırma sadece sınıfsal (ideolojik) tutumla ilgilendiğinden, ev hanımı, işsiz veya emekli gibi kesimleri bir *sınıf* bağlamında ele almak mümkün olamaz. Sonuç olarak, analiz birimi olarak hane seçilmiş, ev hanımları, hane reisinin sınıf konumuna göre, emekli ve işsizler de gerekli bilgi varsa, son işlerindeki sınıf konumlarına göre değerlendirilmişlerdir. Öğrenciler araştırma dışında tutulmuştur.

Verileri sınıf konumlarına yerleştirme işlemi, anketteki beş ayrı sorudan yararlanılarak yapıldı. Kayıtlar, şemalara, meslek (V221), son iş durumu (V220) ve eğitim (V217) sorularına göre dağıtılırken, hane reisinin iş durumuyla ilgili sorular da gerekli olduğunda hesaba katıldı. Wright'ın şeması, eğitim, otorite ve mülkiyet ile ilgili detaylı bilgiler gerektirse de, kendisinin (Wright, 1997: 88), şemasının kullanılma zorluklarına ilişkin eleştirilere verdiği yanıtlar bağlamında eldeki veriler yeterli sayıldı. Wright'ın şemasında, temel sorun mülk sahipleri arasındaki ayrım aşamasında yaşandı. Bilindiği üzere, Wright, üretim araçlarının sahiplerini üç ayrı sınıf konumunda inceler: İşverenler, küçük işverenler (2-9 çalışanı vardır, kendi de çalışır) ve küçük burjuvazi (0-1 çalışan). Elimizdeki veriler, mülk sahibi kesimi ancak ikiye ayırmamıza olanak verdi. Anket sorularından edinilen bilgi, iş sahiplerinin, on kişiden az veya fazla kişi çalıştırıp çalıştırmadıklarına dair bir bilgiydi. Dolayısıyla, Wright şemasındaki

küçük işveren konumu bu bilgiler ile kullanılamaz duruma geldi. Sonuçta veriler, *işverenler* (10 kişiden fazla eleman çalıştıranlar) ve *küçük burjuvazi* (10 kişiden az eleman çalıştıranlar) olarak kodlandığı için Wright'ın on iki hücrelik orijinal sınıf haritası on bir hücreye indirilmiş oldu.

Boratav'ın şemasına gelince, her şeyden önce kendisinin son çalışmasında yer verdiği kentsel-kırsal sınıflar, eldeki veriler kırsal sınıfları ayırt etmekte yetersiz kaldığından, aynen uygulanamadı. Böylece tek bir sınıf şemasından hareketle, Boratav'ın kırsal sınıfları *çiftçiler* ve *tarım işçileri* halinde şemaya eklendi. Tarım alanında büyük işletme sahipleri de, sektör ayrımı yapmaksızın, *işverenler* sınıfına dahil edildi. Hatırlanacağı gibi Boratav'ın (1995) şemasında mülk sahipleri üç kategoride toplanmıştı. Biz de bu üçlü dağılıma, *küçük işverenler, işverenler* ve *profesyoneller* adını vererek uymaya çalıştık. İlk iki konum, küçük burjuvazi ve burjuvaziyi içerirken, sonuncusu, nitelik gerektiren işler yapan, serbest meslek sahiplerinden oluşturuldu. Sonuç olarak, Boratav'ın şeması kentsel sınıf ağırlıklı olarak dokuz konumdan meydana geldi: *İşverenler, küçük işverenler, profesyoneller, yüksek nitelikli çalışanlar, beyaz yakalı çalışanlar, mavi yakalı işçiler, niteliksiz hizmet işçileri, çiftçiler* ve *tarım işçileri*. Veriler bu üç şemaya göre tasnif edilerek analizlere hazır hale getirildi.

Analiz

İdeolojik açıdan farklılaşmalara girmeden önce, malum şemaların verilere demografik yansımalarına bakmakta yarar var. Tablo 2'de her bir sınıf konumunun örneklem içindeki yüzdesi görülebilir. Wright ve Boratav şemalarında en kalabalık konumun işçi sınıfı olduğu görülüyor. Wright şemasında yarı uzman işçilerle beraber, işçi sınıfı % 52'ye ulaşıyor. Boratav'da da bu oran, son üç konum birlikte, % 47'lik bir bölümü oluşturuyor. Goldthorpe şemasında, ücretli-

TABLO 2
Sınıf Konumlarının Yüzde Dağılımları

Wright Sınıfları	%	*Goldthorpe Sınıfları*	%	*Boratav Sınıfları*	%
İşverenler	1,24%	Servis sınıfı	14,49%	İşverenler	1,24%
Küçük burjuvazi	31,50%	Küçük burjuvazi	20,82%	Küçük işverenler	20,83%
Uzman yöneticiler	0,40%	Rutin beyaz yakalılar	16,17%	Yüksek nitelikli çalışanlar	10,59%
Uzman şefler	1,69%	Çiftçiler	8,47%	Beyaz yakalı çalışanlar	9,35%
Uzmanlar	8,63%	Vasıflı işçiler	17,78%	Profesyoneller	2,21%
Yarı-uzman yöneticiler	0,36%	Vasıfsız işçiler	19,90%	Çiftçiler	8,47%
Yarı-uzman şefler	1,93%	Tarım işçileri	2,37%	Niteliksiz hizmet işçileri	7,34%
Yarı-uzman işçiler	19,98%			Mavi yakalı işçiler	37,60%
Vasıfsız yöneticiler	0,64%			Tarım işçileri	2,37%
Vasıfsız şefler	1,89%				
İşçiler	31,74%				
Toplam	100,00%		100,00%		100,00%

ler, servis sınıfı ve beyaz yakalılar arasında da bölündüğünden konumlar arasında k‹ ›kin farklar bulunmuyor. Goldthorpe dağılımında işçiler, toplam % 40 iken, en büyük grup % 21 ile küçük burjuvazi oluyor. Goldthorpe ve Boratav şemalarında, sınıf konumları arasında bariz farklılıklar gözlenmezken, Wright'ın şemasında bazı konumların çarpıcı derecede küçük kaldığını görüyoruz. Yönetici sınıflarına baktığımızda, üç ayrı uzmanlık ölçüsüne göre ayrıldıklarından yüzde, 0.40, 0.36 ve 0.64 gibi varla yok arası niceliklerle karşılaşıyoruz. Onların dışında, yine bu üçlü dağılım sayesinde, şef konumlarının da görece ufaldığına tanık oluyoruz. Karakteristik farklılıkları yansıtması açısından, Wright ve Goldthorpe sınıflarının çarpraz tablosu, Tablo 3'de izlenebilir. İlk bakışta, temel ayrımın, Goldthorpe'un *servis sınıfı* ve *rutin beyaz yakalılar* sınıfı üzerinde olduğunu farkediyoruz. Goldthorpe, mülkiyet bağlamında bir ayrışmayı anlamlı bulmadığından, onun servis sınıfının bir kısmının Wright'ta işveren ve küçük burjuvazi konumlarına kaydığını görüyoruz. Benzer biçimde, uzmanlık ya da beceri konusunda, Goldthorpe, Wright kadar mekanik bir ayrım koymadığından, Goldthorpe'un söz konusu iki sınıfı, Wright şemasında diğer on bir sınıf konumuna da yayılıyor. Kuramsal yaklaşım farklılığından kaynaklı bir diğer fark ise işçi sınıfı konumu üzerinde yoğunlaşıyor. Wright şemasında, uzmanları saymazsak, iki işçi sınıfı konumu bulunuyor. Goldthorpe'da da benzer iki konum olmakla beraber, beyaz yakalıları ayrı tuttuğundan, Wright'ta işçi sınıfına giren önemli bir bölüm (% 9.63), Goldthorpe'da *rutin beyaz yakalılara* dahil olabiliyor. Belirtilmesi gereken son bir nokta da her iki şemada da bulunan küçük burjuvazidir. Goldthorpe'da küçük burjuvazi tek bir sınıf konumu olmakla birlikte, Wright'tan farklı olarak, çiftçiler de ayrı bir ko-

TABLO 3
Wright-Goldthorpe Sınıfları Çarpraz Tablosu

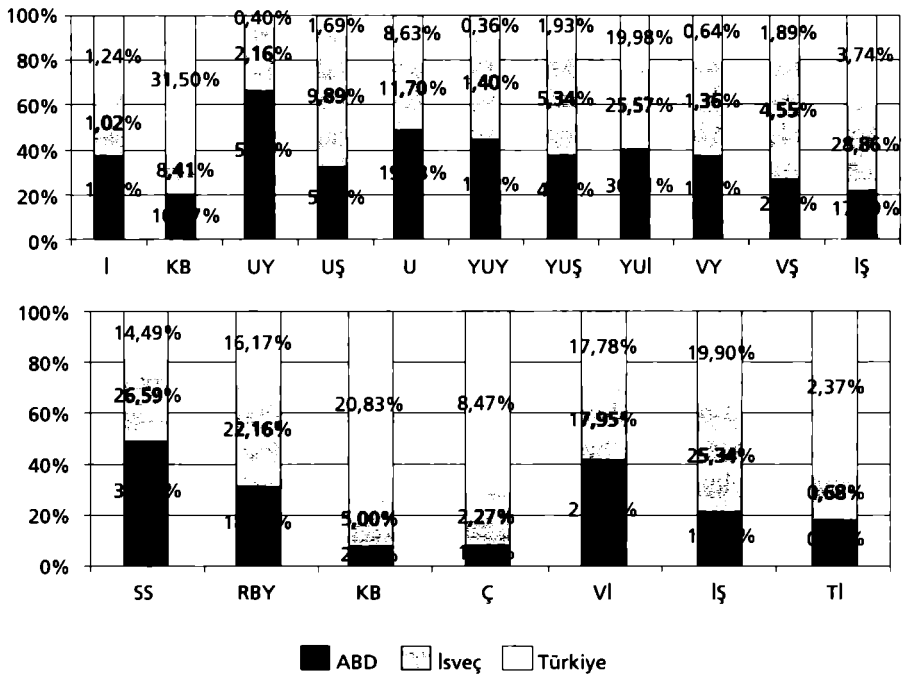
	Goldthorpe															
Wright	*SS*	%	*RBY*	%	*KB*	%	*Ç*	%	*Vl*	%	*İŞ*	%	*Tl*	%	*Top.*	%
I	31	1,24%													31	1,24%
KB	55	2,21%			519	20,83%	211	8,47%							785	31,50%
UY	10	0,40%													10	0,40%
UŞ	40	1,61%							2	0,08%					42	1,69%
U	199	7,99%	16	0,64%											215	8,63%
YUY	9	0,36%													9	0,36%
YUŞ	4	0,16%	19	0,76%					25	1,00%					48	1,93%
YUI			112	4,49%					382	15,33%	4	0,16%			498	19,98%
VY	13	0,52%	3	0,12%											16	0,64%
VŞ			13	0,52%					34	1,36%					47	1,89%
İŞ			240	9,63%							492	19,74%	59	2,37%	791	31,74%
Toplam	361	14,49%	403	16,17%	519	20,83%	211	8,47%	443	17,78%	496	19,90%	59	2,37%	2492	100,00%

Anahtar:I=İşverenler; KB=Küçük Burjuvazi; UY=Uzman Yöneticiler; UŞ=Uzman Şefler; U=Uzmanlar; YUY=Yarı-Uzman Yöneticiler; YUŞ=Yarı-Uzman Şefler; YUI=Yarı-Uzman İşçiler; VY=Vasıfsız Yöneticiler; VŞ=Vasıfsız Şefler; İŞ=İşçiler; SS=Servis Sınıfı; RBY=Rutin Beyaz Yakalılar; Ç=Çiftçiler; Vl=Vasıflı İşçiler; Tl=Tarım İşçileri.

num olarak değerlendiriliyor. Bunun yanı sıra, profesyoneller olarak adlandırdığımız, yüksek nitelikli serbest meslek sahipleri, Goldthorpe şemasında, Wright'ta olduğu gibi *küçük burjuvazide* değil, *servis sınıfında* ikame ediliyorlar.

Şemaların Türkiye verilerine oturuşuna baktıktan sonra, sanayileşmiş iki ülke, ABD ve İsveç ile karşılaştırma yapmak amacıyla aşağıdaki grafikler hazırlandı.

ŞEKİL 1
Şemaların Üç Ülkeye Dağılımı



İlk grafikte sergilenen Wright şemasının, ABD ve İsveç'te, Türkiye'ye göre çok daha düzenli dağıldığını söyleyebiliriz. Şüphesiz, bir sınıf yapısında sınıfların yüzde dağılımlarının benzer olması bir kriter değildir. Ancak, kuramsal açıdan da çok fazla önem ihtiva etmeyecek ayrıntılardan oluşabilecek çok küçük konumların ortaya çıkmasının da üzerinde durulması gerekir. ABD ve İsveç gibi, servis-kapitalist aşamasındaki toplumlarda, Wright'ın yönetim ve beceri sömürüsü vurgusunun daha anlamlı olduğu ortadadır. Özellikle yönetici, şef ve uzman konumlarında ABD ve İsveç verileri yüksek oranlardayken, Türkiye'de bunu göremiyoruz. Basit meta üretiminin, diğer ülkelere göre daha dominant olduğu Türkiye'de, uzmanlık gerektiren, servis işlerinden çok, küçük burjuva-

zi ve çiftçiliğin yaygın olduğu görülüyor. Aynı portreyi Goldthorpe şemasına ait grafikte de izleyebiliyoruz. Görüldüğü gibi servis sınıfı Türkiye'de ABD'nin yarısı kadar bile değildir, İsveç'in yarısına yakındır. Küçük burjuvazi ise ABD'nin yaklaşık yedi, İsveç'in dört katı civarındadır. Çiftçilerin oranı da, Türkiye verilerinin oranı gerçek Türkiye verilerinden düşük olduğu halde (% 8.47 / % 40), ABD ve İsveç'ten oldukça yüksektir.

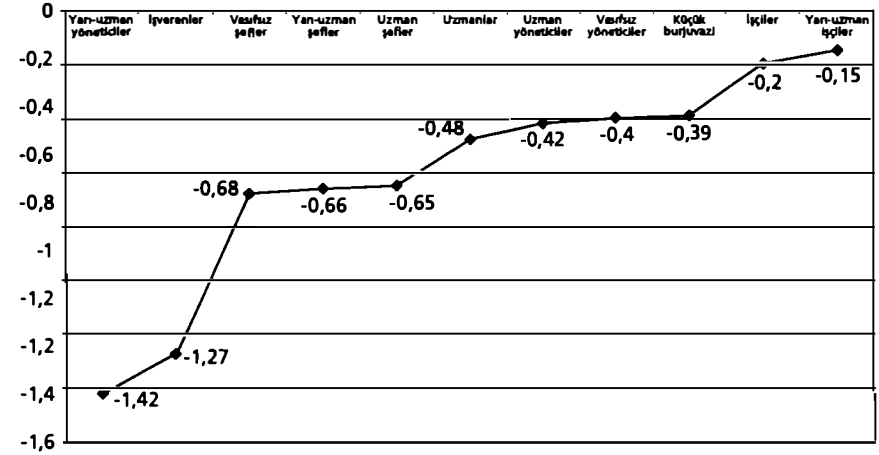
Şemaların demografik dağılım bilgilerinden sonra, sınıf ayrımlarını ideolojik boyutta izlemek ve şemaların bu ayrımları ayırt etme becerilerini görmek amacıyla sınıf tutumu değişkeninden yararlanıldı. Bu değişken, Esmer'de (1999) 'sağ-sol cetveli' diye adlandırılan cetvelden beş soru vasıtasıyla yaratıldı. Orijinalinde her biri on puan değerinde yedi sorudan oluşan ölçekte, insanlara verilen cümleye katılma derecelerini gösterecek şekilde birden ona kadar bir sayıyı işaretlenmeleri istenmişti. Eldeki bu ölçek, anlamlı bir sıfır noktası teşkil edebilmesi için, –4 (sağ), +4 (sol) arasında değişen bir sınıf tutum ölçeğine dönüştürüldü. Orijinaldeki yedi soru, güvenilirlik açısından beş soruya indirgendi. Ölçekteki sorular ekte bulunabilir.

Tablo 4'te her üç şema için oluşan ortalama sınıf tutumu değerleri görülüyor. Tablonun yansıttığı en bariz sonuç, her şeyden önce, tarım işçileri hariç, tüm değerlerin sıfırın altında oluşudur. Yalnızca tarım işçileri, çok az bir farkla (0,02) pozitif bir değer elde etmişlerdir. Hatırlanacağı gibi veriler 1990 ve 1995 olmak üzere iki farklı zaman diliminde toplanmıştır. Yukarıdaki değerler, iki araştırmanın toplam örnekleminden çıkarılmıştır ve tüm örneklemin ortalama değeri –0,33'tür. Bu iki dalga ayrı ayrı değerlendirildiğinde, 1990 ortalamasının 0.02, 1995 ortalamasının ise –0,52 olduğu görülmüştür. Esmer'e (1999) göre bu sonuç, beş yıllık periyodda Türk toplumundaki, liberal ekonomi, rekabet, gelenek, statüko anlamında bir sağcılaşma eğilimini gösterir. Esmer'in sonuçları istatistiksel olarak da anlamlı farklar göstermiştir. 1989 yerel seçimlerinde bir sosyal demokrat parti (SHP) birinciyken, birinciliği 1991'de merkez sağ bir

TABLO 4
Ortalama Sınıf Tutumu Değerleri

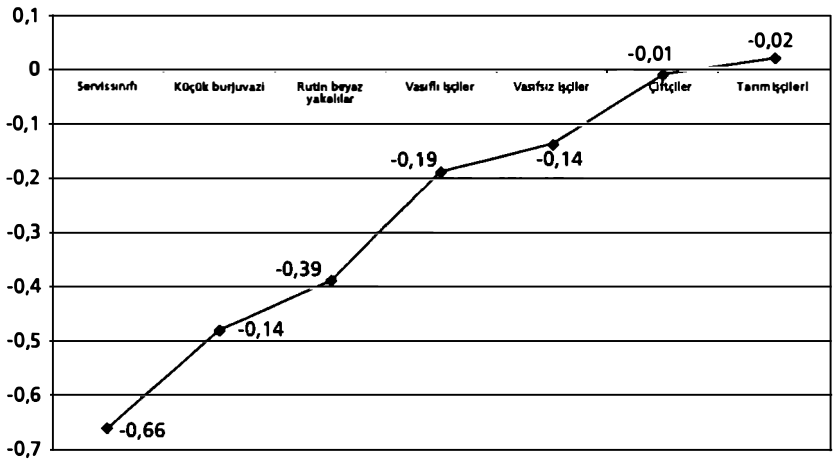
Wright Sınıfları		*Goldthorpe Sınıfları*		*Boratav Sınıfları*	
İşverenler	-1,27	Servis sınıfı	-0,66	İşverenler	-1,27
Küçük burjuvazi	-0,39	Küçük burjuvazi	-0,48	Küçük işverenler	-0,48
Uzman yöneticiler	-0,42	Rutin beyaz yakalılar	-0,39	Yüksek nitelikli çalışanlar	-0,51
Uzman şefler	-0,65	Çiftçiler	-0,01	Beyaz yakalı çalışanlar	-0,47
Uzmanlar	-0,48	Vasıflı işçiler	-0,19	Profesyoneller	-1,03
Yarı-uzman yöneticiler	-1,42	Vasıfsız işçiler	-0,14	Çiftçiler	-0,01
Yarı-uzman şefler	-0,66	Tarım işçileri	0,02	Niteliksiz hizmet işçileri	-0,31
Yarı-uzman işçiler	-0,15			Mavi yakalı işçiler	-0,16
Vasıfsız yöneticiler	-0,40			Tarım işçileri	0,02
Vasıfsız şefler	-0,68				
İşçiler	-0,20				

ŞEKİL 2
Wright Şeması ve Sınıf Tutumları

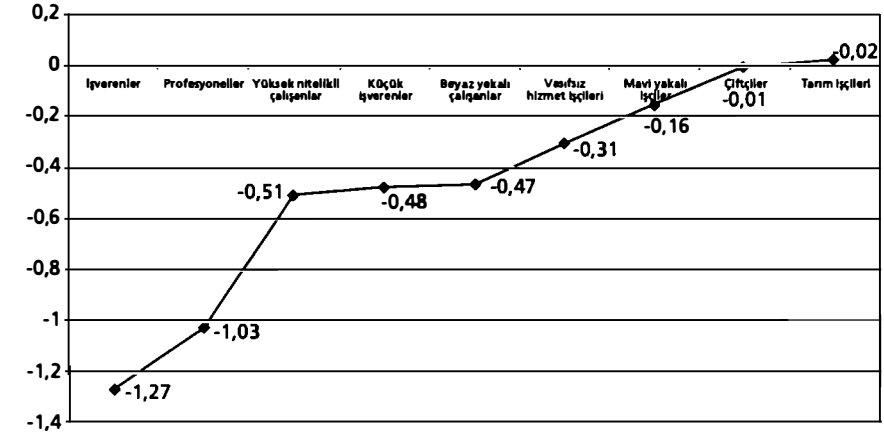


partiye (DYP, % 27), 1995'te de radikal dinci bir partiye (RP, % 21) bırakması, bu sağcılaşmayı belgelemesi açısından manidardır. Dolayısı ile, zaten sağ yönelimlerin daha güçlü olduğu Türk toplumuyla, yukarıdaki negatif değerler uyum içindedir. Tablo 4 sınıf konumları arasında ideolojik farklılaşmayı göstermekle birlikte, eğilimi daha açık görmek açısından daha görsel bir ifadeye ihtiyaç vardır. Bu amaçla hazırlanan Şekil 2, 3 ve 4, sınıf konumları arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya sermektedir. Şemalardaki sınıf konumlarının ih-

ŞEKİL 3
Goldthorpe Şeması ve Sınıf Tutumları



ŞEKİL 4
Boratav Şeması ve Sınıf Tutumları



tiva farklılıkları nedeniyle, sıralamalarda ufak tefek ayrışmalar olsa da, şekiller, sınıfların ideolojik yönelimlerini açık biçimde sergilemektedir. Wright şemasında fazla sayıda konum bulunduğundan, tutum değerleri de, belli bölgelerde öbeklenmektedirler. En sağ tutumlar yönetici, işveren ve şef konumlarında gözlenirken, *yarı-uzman yönetici* ve *işverenlerin* orta gruptan koptuğu ve en sağ durumda oldukları söylenebilir. Onları izleyen orta blok, birbirine yakın yedi sınıf konumu içerirken, işçi sınıfı, iki sınıf konumu birlikte, karakteristik özelliğine uygun olarak, ölçekte en solda kalmıştır. Genel beklentiyi karşılamakla beraber, Wright'ın şeması, keskin ayrımlar ortaya koymamaktadır. En katı testlerden biri olan Bonferroni (George, D. ve Mallery, P., 2000) ile yapılan ANOVA analizi de, sadece *işverenler* ile *küçük burjuvazi*, *işçiler* ve *yarı-uzman işçiler*[2] arasında istatistiksel olarak anlamlı fark ($p<0.05$) olduğuna işaret etmiştir. Goldthorpe şeması ise, *servis* ve *emek kontratları* (Goldthorpe ve Erikson, 1992) arasındaki çelişkiyi net bir şekilde yansıtmaktadır. *Servis sınıfı*, *küçük burjuvazi* ve *rutin beyaz yakalılar*, üretimin içinde olan diğer dört sınıf konumundan ayrılarak daha sağ bir koalisyon içine girmişlerdir. Bu sonuç, hem Goldthorpe'un servis sınıfları/emek sınıfları dikotomisini, hem de bir anlamda (beceri ve yönetim ayrıcalıklarını entelektüel sermaye olarak değerlendirirsek) Marksist geleneğin emek/sermaye çelişkisi vurgusunu destekler niteliktedir. Goldthorpe'un şeması için de uygulanan ANOVA Bonferroni testi, bu kez, *servis sınıfı* ile *küçük burjuvazi* hariç diğer dört sınıf arasında istatistiksel olarak anlamlı ($p<0.05$) fark olduğunu göstermiştir. Goldthorpe'un şemasında, bize göre eksik olan sınıf ilişkilerindeki mülkiyet boyutu, Boratav'ın şemasında ola-

2 Yarı-uzman yöneticilerin tutum değerinin en düşük olmasına rağmen anlamlı fark göstermemesinin nedeni bu konumun nicel olarak görece küçüklüğü olmalıdır.

yın şeffaf bir şekilde gözler önüne serilmesini sağlamıştır. Boratav şeması, hem mülkiyet ilişkilerini hem de servis/emek çelişkisini hesaba kattığından sınıflar açık biçimde kristalize olmuşlardır. Bu şemada ortaya çıkan eğri, bir merdiven gibi, kapitalist, işçi sınıfı ve orta sınıf bloklarını sergilemektedir. Bu iki şemada görülen kayda değer bir diğer sonuç da, en sol tutumun çiftçiler ve tarım işçilerinden gelmesidir. Toplumun en kalabalık ve yoksul kesimleri olan köylüler, politik anlamda eskiden beri muhafazakâr ve sağ partilerin oy deposu olmuşlardır. Aslında bir anlamda çarpık bilinç örneği olarak da görülebilecek bu durum, Türkiye'de sınıfların içgüdüsel olarak *kendi içlerinde* var olduklarını, fakat *kendileri için* olmakta zorlandıklarını göstermektedir. Marx'ın sınıf olma potansiyelini, atomlarının bir moleküle dönüşmesi anlamında zayıf gördüğü ve *patates çuvalına* (Marx, 1990) benzettiği köylülük, yukarıdaki sonuçlar itibariyle, yükselen değerlere pek yüz vermemekte, daha eşitlikçi ve sakin bir toplum düzenine meyil etmektedir.

Bu üç şemaya göre sınıf tutumlarına baktıktan sonra, bu yazının amacının, Wright'ın (1997: 86) 'sınıf analizcilerinin favori sporlarından biri' dediği, sınıf şemalarını karşılaştırmak olmadığının altını kalın bir çizgiyle çizmek gerekiyor. Wright'ın belirttiği gibi; "sorun şu ki, birinin, sınıf şeması X'in sınıf şeması Y'den herhangi bir kritere göre (örneğin regresyonda daha yüksek R^2 değeri vermesi, ya da daha düzenli dağılımlar sunması) daha "iyi" olduğunu kanıtlaması demek, illa ki, X'in gerçekten kuramsal, kavramsal olarak daha iyi olduğu anlamına gelmez. Daha büyük bir olasılık, X'de, Y'den daha iyi sınıf tasnifi yapılmış olmasıdır". Yazımızda, bu gerçeği aklımızda tutarak, Türkiye'de, ideolojik tutumlar açısından, sınıfların kırılım noktalarını gözlemeye ve bu kırılımların hangi kalıba daha iyi oturduğuna bakmaya çalıştık. Son olarak ek bir bilgi olması amacıyla belirtelim ki, sınıf şemaları için ayrı ayrı uygulanan regresyon sonucu ortaya çıkan R^2 değerleri, Wright, Goldthorpe ve Boratav şemaları için sırasıyla yüzde 1.8, 2.2 ve 2.7'dir. Regresyon, sınıf tutumu bağımlı değişkeni ve sınıf konumları kukla değişkenleri arasında uygulanmıştır. Değerler oldukça ufak olmakla birlikte, sınıf tutumundaki varyansı öngörme ihtimalleri anlamında fikir verebilirler. Bu bağlamda, Boratav'ın şemasının bu ihtimali görece daha fazla sunduğunu söyleyebiliriz.

Sonuca doğru

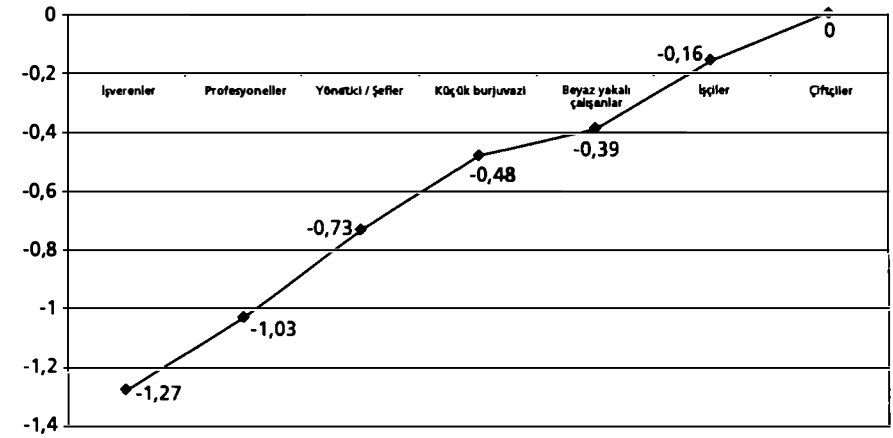
Yukarıdaki bilgilerin ışığında, her üç şemanın güçlü yönlerini alarak eldeki verilere daha iyi oturacak bir şema var mıdır? Her şeyden önce, böyle bir arayışı kuramsal temeller üzerine inşa etmek gerekir. Boratav (1991, 1995), sınıf kavramını, üretim ilişkileri bağlamında değerlendirse de, son şemasında *mesleksel sınıf* yaklaşımının esintileri vardır. Bu satırların yazarı da, sınıfları, sömürü mekanizmaları kaynaklı ilişkiler içinde olan varlıklar olarak görmekte, *dereceli* ya

da *mesleksel sınıf* anlayışına daha uzak durmaktadır. Goldthorpe'un sınıf yaklaşımına kuramsal destek olarak sunduğu *rasyonel eylem teorisinin* de, Türkiye gibi, özellikle siyasi alanda irrasyonalitenin doruklarının yaşandığı bir ülkede, açıklayıcı olabilmesi, kanımızca mümkün değildir (Özcan, 2000). Bu anlamda, Wright'ın üçlü sömürü mekanizmalarından ürettiği şeması, kuramsal olarak uygun görünse de, Türkiye'deki sosyal formasyona pek hitap etmemektedir. Türkiye'nin, Müslüman-laik, 'modern' yapısı, hem Ortadoğu için, hem de Avrupa için kendine özgüdür ve yakın geçmişe kadar, devlet-sivil toplum çelişkisi, toplumda emek-sermaye çelişkisinden muhtemelen daha fazla rol oynamıştır. Bu nedenle, Türkiye'yi Ortadoğu liginde değerlendirenler ve ona uygun sınıf modelleri önerenler mevcuttur (Richards, A. ve Waterbury, J., 1990). Ekonomik ve yapısal dönüşümlerin, sınıf oluşumundaki önemli rolü düşünülürse, Türkiye'de, arkaik çelişkilerin, halen toplúmsal hayatı ciddi şekilde etkiledikleri halde, kapitalist sistemin kontrol ve doğrultusunda ehlileştirildikleri söylenebilir. Örneğin, Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki onyıllar boyunca, Türkiye'de, ordu mensuplarını da içeren bir bürokratik sınıf hakimiyetinden söz edilebilirdi. Fakat bu sınıfın, günümüzde, küresel kapitalizmin de yardımıyla, kapitalizmin klasik aktörleri, mesela, burjuvazi, yeni ve eski orta sınıf içinde, eridiği gözlemlenebilir. Türkiye'de ne ordunun, ne de bürokratların kapitalist yaşam biçimine bir itirazları olmadığı, bunların daha çok, kendi orta sınıf dünyalarını tehdit eden, 'modern Türkiye' düşmanlarına karşı, burjuvazi ile bir pakt içinde oldukları aşikardır. Sonuç olarak, Türkiye toplumsal formasyonunun, kapitalizmin egemenliğinde, basit meta üretimini ve devletçiliği içerdiği düşünülürse, belirginleşebilecek sınıflar kabaca, çiftçiler/küçük üreticiler (küçük burjuvazi), işverenler, işçiler ve yöneticilerdir. Bir başka deyişle, temel sınıfların yanısıra, kentlerde artık kendini ayırt ettiren yeni orta sınıf da hesaba katıldığında, Türkiye'de sınıflardan bahsederken, yöneten-yönetilen çelişkisi ve beceri sömürüsü gibi kavramlara da ihtiyaç vardır. Boratav'ın şeması, yönetim sömürüsü hariç, bu sınıfları fazlasıyla içermektedir. Ancak, beceri sömürüsünün izdüşümleri olan, *yüksek nitelikli* ve *beyaz yakalı çalışanlar* konumlarını, yönetim ilişkilerine vurgu yapan, *yönetici/şefler* ve *beyaz yakalılar* olarak değiştirmek daha anlamlı olacaktır. Böylece emek sömürüsünün yanısıra, yönetim ve beceri sömürüleri de izlenebilecektir. *Yüksek nitelikli çalışanlar* konumu, verilerin yönetim sermayelerine göre, *yönetici/şefler* ve *beyaz yakalılar* konumlarına dağıtılmıştır. *Niteliksiz hizmet işçileri* ise, tutum ve yoksunluk açısından beyaz yakalılarla mavi yakalılar arasında görünmekle birlikte, sınıf kültürü ve ayrıcalıkları bakımından beyaz yakalı dünyaya daha yakın olduklarından, ayrı bir sınıf konumu olarak kalmalarına gerek görülmeyip, *beyaz yakalı çalışanlara* eklenmişlerdir. Aynı mantıkla, *çiftçiler* ve *tarım işçileri* de, aralarındaki tutum değerinin de küçüklüğü göz önüne alınarak, *çiftçiler* konumunda birleştirilmişlerdir. *İşverenler, işçiler* ve *profesyoneller* şemada aynen kalmıştır.

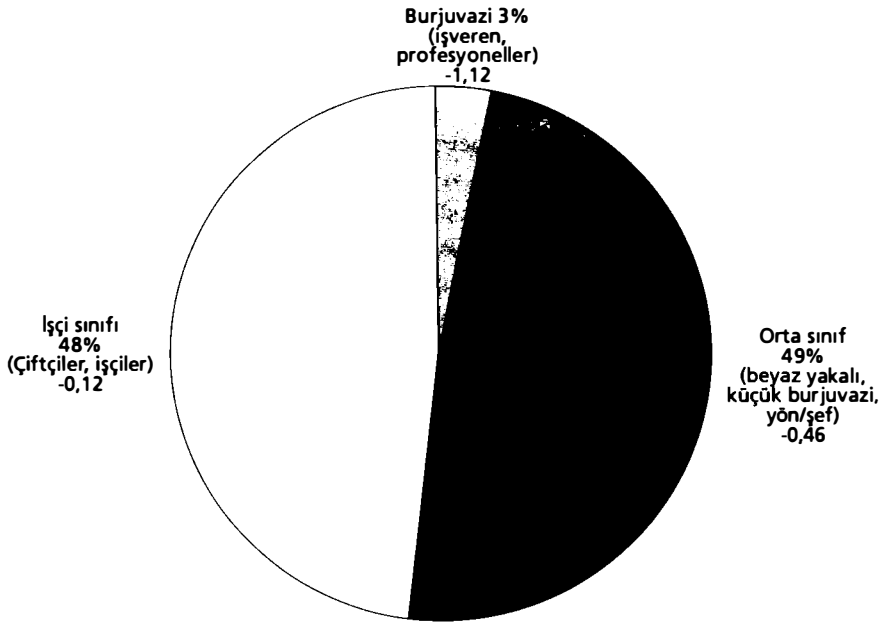
İlk iki sınıf zaten kapitalist sisteme ait en temel sınıflarken, *profesyonellerin* tutum değeri belirgin bir farklılık arz ettiğinden olduğu gibi bırakılmasında fayda görülmüştür. Bu konum, kendi işlerini yapmaları açısından *küçük burjuvaziye*, beceri ve yönetim sermayeleri açısından da *yönetici/şeflere* eklenebilirdi. Fakat, konumlarının, işveren, küçük burjuva ve yöneten, uzman kültürleriyle harmanlanmış kendine özgü durumu, ayrı bir sınıf konumu olarak kalmalarına sebebiyet vermiştir. Böylece elde edilen şema, son haliyle şu sınıf konumlarını içermektedir: *İşverenler, profesyoneller, yönetici/şefler, küçük burjuvazi, beyaz yakalı çalışanlar, işçiler* ve *çiftçiler*. Bu şemaya ait sınıf tutum değerleri grafiği Şekil 5'de görülebilir. Yapılan modifikasyonlar, şekilde görüldüğü gibi, sınıf tutumuyla, sınıf konumları arasında neredeyse doğrusal bir ilişkiyi ortaya çıkartmıştır. Tutum değerleri, *işverenler* ve *çiftçiler* için, -1.27 ve 0.00 arasında değişmektedir. Sömürü yaklaşımına uygun olarak, *işverenler, profesyoneller* ve *yönetici/şefler*, en sağ tutumu sergilerken, *çiftçiler* ve *işçiler* görece daha sol değerlere itibar etmişlerdir. ANOVA Bonferroni testi sonucu da çiftçilerle, işçiler hariç, diğerleri arasında istatistiksel olarak anlamlı fark ($p<0.01$) göstermiştir. Aynı şekilde uygulanan regresyon analizi, R^2 değeri olarak, öncekilerden bir nebze büyük olarak 2.9 çıkartmıştır.

Son olarak, bu sınıf konumlarının meydana getirebileceği olası sınıf koalisyonlarına göz atmak amacıyla k-ortalama küme tekniği kullanıldı. Grafikte göz kararı kümeleşmeleri ayrıştırabilecek düzlükler olmadığından, bu tekniğe başvurmak daha anlamlıdır. Sınıf yapısı, burjuvazi, işçi sınıfı ve orta sınıftan menkul, üç ayaklı alınmıştır. Neticede ortaya çıkan koalisyonlarda, burjuvazi, *işverenler* ve *profesyonellerden*, işçi sınıfı, *işçiler* ve *çiftçilerden*, orta sınıf da, *yönetici/şefler, küçük burjuvazi* ve *beyaz yakalı* çalışanlardan meydana gelmiştir. *Be-*

ŞEKİL 5
Yeni Şema ve Sınıf Tutumları



ŞEKİL 6
Sınıf Koalisyonları ve Sınıf Tutumları



yaz yakalı çalışanlar, işçi sınıfı ile orta sınıf arasında sınırdayken, *yönetici/şefler*, burjuvazi ve orta sınıf sınırındadır. Şekil 6'da sınıf koalisyonlarının grafik ifadesine yer verilmiştir. Yapılan ANOVA analizi, her üç sınıf koalisyonu tutumları arasında istatistiksel anlamlı ($p<0.01$) farklılığa işaret etmiştir.

Tartışma

Yukarıdaki analizler, sınıfların Türkiye'de de görme mesafesi içinde olduğunu destekler niteliktedir. Sınıflar üzerine Batılı tartışmalara baktığımızda, konunun daha çok sınıfların ölüp ölmediğine ilişkin olduğunu görürüz. Sınıfların bittiğini iddia edenler (Clark ve Lipset, 2000; Pakulsky ve Waters, 1995), bu tezi, genellikle oy verme davranışı araştırmalarında, oy vermede sınıf etkisinin kalmadığı sonuçları ile kanıtlamaya çalışırlar. Sınıfsal oy verme, *kendi için sınıf* aşamasının önemli ölçütlerinden olsa da, sınıfların mevcut olup olmadığını belirleyecek bir referans noktası değildir. Üstelik, bu Batılı araştırmacıların aradığı sınıf davranışı olan, *işçi sınıfı* sol partiye oy verir, *orta ve üst sınıf* muhafazakârlara kliği, Türkiye gibi ülkelerde sınıf davranışından beklenebilecek şablon olmayabilir. Bu yazıda, politik davranışlardan ziyade, Türkiye toplumsal yapı-

sının zorladığı sınıf ayrışmalarını belirginleştirmeye çalıştık. Elimizdeki veri seti, siyasi davranış, kültür gibi bunun çok ötesinde çalışmalara da olanak vermekle beraber, bunları, bir makale sınırını zorlamamak için başka yazılara bıraktık.

Analizlerin sonuçta öne çıkardığı sınıf koalisyonları, şüphesiz, zaman ve mekân bağımlıdır. Tutumların 1990 ve 1995 arasındaki değişimi bunun kanıtlarından biridir. Bununla birlikte, temel sınıf konumları, orta-uzun dönem yapısal, ekonomik dönüşümlere bağımlı ve bu anlamda daha rijittir. Ancak, bu sınıf konumlarının konjonktürel refleksleri ve olası sınıf ittifakları, esnek ve değişkendir. Bunu eski ve yeni orta sınıfları düşündüğümüzde daha açık görürüz. Örneğin, A. Richards ve J. Waterbury'nin (1990: 414) çok yerinde ifade ettikleri gibi, "küçük burjuvazi her anlamda değişkendir. Eğer kendisi sınıfsa, öyle kalmak istemez, başka bir statü ya da düzene geçmek ister. Kendisini sınıf olarak yeniden üretmek istemez. Onun Ortadoğu'daki ve heryerdeki rolü, çocuklarını daha üst sınıflara doğru itelemektir". Doğal olarak, bu sınıfların tutumları, dönemsel çıkarlarına bağlı olarak, burjuvazi ve işçi sınıfı arasında salınmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'de 2001 başlarında yaşanan ekonomik kriz, bu toplumsal aktörlerin davranışlarını gözlemek açısından, sosyal bilimcilere bulunmaz fırsat sunmuştur. Hatırlanacağı gibi, krizin ardından, ilk yıkıcı gösteriler esnaf ve sanatkarlardan gelmiştir. Toplumun bu katmanları, Türkiye'de genellikle, milliyetçi, muhafazakâr ve irticai hareketlerin tabanı olagelmiştir (Ergil, 1980). Türkiye tarihinde, bu kesimlerin yoğun olarak katıldığı, mevcut statüko, güçler ve değerleri koruyan, muhalifleri ezmeye çalışan hareketler hatırlanabilir. Fakat iş, son krizde olduğu gibi ekonomik çıkarlara geldiğinde, bir anlamda kabeyle ipleri ilk koparan, işçi sınıfı değil küçük burjuvazi olmuştur. Söylemek istediğimiz, küçük burjuvazinin devrimci bir sınıf haline geldiği değil, nasıl çıkarlarına göre farklı reflekslere sahip olabildiğini vurgulamaktır. Benzer gözlemler yeni orta sınıflar içinde yapılabilir. Krizden önce liberal ekonomi desteğinin yüksek olduğu bu grup, finansta, medyada, bilişimde ve sanayide yaşanan pek çok sıkıntı ve işten atılmalar sonucunda kendilerini ezilen sınıflara yakın bir yerde buluvermişlerdir. Mağdurların ve onları izleyenlerin medyaya ve sanal dünyaya yansıyan günah çıkarmaları bu değişimin göstergelerindendir. Bu sınıf, Wright'ın dahice kavramına, yani 'çelişkili sınıf konumuna' tam olarak uymaktadır. Kendilerinin görece iyi durumda oldukları, tenis oynayabildikleri, hafta sonu brunch'a gidebildikleri zamanlarda, liberaldirler, ötesinde, ne olabilecekleri yine güçler dengesine bağlıdır. Şekil 6'da en büyük sınıf bloğu % 49 ile orta sınıftır. Bu resim, kriz sonrası çekilseydi, muhtemelen çok daha küçük bir orta sınıfla karşı karşıya gelirdik.

EK
Tutum Ölçeği

V125) Kişisel çabayı teşvik için gelirler daha da farklı olmalıdır	-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4	Gelirler daha eşit olmalıdır
V126) İşyerlerinde, sanayide daha fazla özel mülkiyet olmalıdır	-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4	İşyerlerinde, sanayide daha fazla devlet mülkiyeti olmalıdır
V127) Kişiler kendi geçimlerinden kendileri sorumlu olmalıdır	-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4	Devlet vatandaşların geçimlerini teminde daha fazla sorumluluk almalıdır
V128) Rekabet iyi bir şeydir	-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4	Rekabet zararlıdır
V130) Bu dünyada herkese yetecek kadar zenginlik vardır	-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4	Birinin zenginliği başka birinin fakirliği demektir

KAYNAKÇA

Belek, İ. (1999) "Sosyal sınıf, eğitim, gelir ve mahalle: Hangisi sağlığın en önemli belirleyenidir?", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 99 / 1-2.

Bill, J. A. (1972) "Class analysis and the dialectics of modernization in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* 3, 417-34.

Boratav, K. (1991) *Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yayınevi.

Boratav, K. (1995) *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Burawoy, M. (1989) "The limits of Wright's analytical Marxism and an alternative", E. O. Wright (der.) *The Debate on Classes* içinde, Verso, New York.

Burris, V. (1988) "New directions in class analysis", *Critical Sociology*, vol.15., no 1.

Carchedi, G. (1989) "Classes and class analysis", E. O. Wright (der.) *The Debate on Classes* içinde, Verso, New York.

Clark, T. N. ve Lipset, S. M. (2000) *The Breakdown of Class Politics*, JHUP.

Devlet İstatistik Enstitüsü. (2000) *Türkiye İstatistik Yıllığı 1999*, DİE

Devlet İstatistik Enstitüsü. *Hanehalkı Emek Gücü Veritabanı*, http://lmisnt.pub.die.gov.tr/

Duke, V. ve Edgell, S. (1987) "The operationalisation of class in British sociology", *The British Journal Of Sociology*, vol. 37, no 4.

Ergil, D. (1980) "Turkey", J. M. Landau, E. Özbudun ve F. Tachau (der.) *Electoral Politics in the Middle East: Issues, Votes and Elites* içinde, Croom Helm, Londra.

Esmer, Y. (1999) *Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye'de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler*, TESEV, İstanbul.

Evans, G. ve Mills, C. (2000) "In search of the wage-labour / service contract: New evidence on the validity of the Goldthorpe class schema", *The British Journal Of Sociology*, vol. 51, no 4.

George, D. ve Mallery, P. (2000) *SPSS for Windows*, Allyn and Bacon.

Goldthorpe, J. (1996) "Class analysis and the reorientation of class theory: The case of persisting differentials in educational attainment", *The British Journal of Sociology*, vol. 47, no 3.

Goldthorpe, J. H. ve Erikson, R. (1992) *The Constant Flux*, Clarendon Press, Oxford.

Griffin, L. J. ve Kalleberg, A. L. (1981) "Stratification and meritocracy in the United States: Class and occupational patterns", *The British Journal of Sociology*, vol. 32, no 1.

Inglehart, R. vd. (2000) *World Values Surveys and European Values Surveys, 1981-1984, 1990-1993, and 1995-1997 [Computer File]*, ICPSR Version.

Köse, A.H. ve Öncü, A. (2000) *Kapitalizm, İnsanlık ve Mühendislik*, TMMOB Yayınları, Ankara.

Marshall, G., Newby, H., Rose, D. and Vogler, C. (1993) *Social Class in Modern Britain*, Londra.

Marx, K. (1990) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Sol Yayınları, Ankara.

Özcan, Y. Z. (2000) "Determinants of political behaviour in Istanbul, Turkey", *Party Politics* vol. 6, no. 4, 505-518.

Pakulsky, J. ve Waters, M. (1996) *The Death of Class*, Sage Publications.

Reomer, J. (1982) *A General Theory of Class and Exploitation*, Cambridge.

Richards, A. ve Waterbury, J. (1990) *A Political Economy of the Middle East*, Westview Press.

Stinchcombe, A. (1988) "Education, exploitation, and class consciousness", *Critical Sociology*, vol. 15, no 1.

Whelan, C. (2000) *Poverty, and Social Exclusion*, ECSR Yaz Okulu'nda Sunulan Makale, Nuffield College, Oxford.

Wright, E. O. (1985) *Classes*, Verso, New York.

Wright, E. O. (1997) *Class Counts*, Cambridge University Press.

Wright, E. O. ve Perrone, L. (1977) "Marxist class categories and income inequality", *American Sociological Review*, vol. 42 (February).

Wright, E. O. vd. (1982) "The American class structure", *American Sociological Review*, vol. 47 (December).

*Devlet üzerine yeni çözümlemeler**

*Nilgün Baykara***

Uluslarası arenada son yirmi yıldan bu yana teknolojik değişiklikler, neoliberal politikaların uygulamaya geçirilmesi, bunlara bağlı olarak işsizlik ve dışlanmışlığın yükselişi ile başlayan gelişmelerin, sosyalizmin krizi ve işçi devletlerinin çöküşünün ardından bugün bizi dünya haritasının yeniden şekillendiği bir noktaya getirmiş olduğu herkesin bildiği bir gerçek. Bu altüst oluşların sonrasında devletin rolü, devlet ve ekonomi ilişkileri, devlet ve politika ilişkileri ile bu ilişkilerin toplumsal hareketler üzerine yansıması, sosyoloji, tarih, ekonomi ve siyaset bilimleri kapsamında günümüzde neo ya da post takılarıyla başlayan bir dizi kuram ardında sorgulanıyor. Böylece, bir taraftan dünyadaki ekonomik ve politik verilerin değişmesi, diğer taraftan kuramların bu değişen dünya ve onun değişim hızıyla uyumlulaşma eğilimi içinde kendini yenilemesi şeklinde çift yönlü bir devinime tanık olunuyor.

Bizden Fransız yazınında 1995-1999 yılları arasında yayımlanmış devlet, ekonomi ve politika ilişkileri üzerine incelemelerin tanıtılması istenmişti. Bu nedenle araştırmamıza esas olarak Fransız akademisyenlerinin günümüz gelişmiş kapitalist ülkeleriyle ilgili bilgi birikimlerini ve bu birikimin ardındaki paradigmaları içeren çalışmalarını taramayla başladık. Kaynakçayı oluştururken ağırlıklı olarak, Paris Dauphine Üniversitesi Kütüphanesi'nin listesi, Fransız yayınevlerinin güncellediği liste ile *Actuel Marx* dergisinin derlediği listeden seçtiğimiz yapıtlardan yararlandık.

Bu araştırmanın düzenlenmesi sırasında ortaya çıkan bir zorluk, kaynaklardan bazılarının farklı kategorisel özelliklere sahip olmasıydı. Devletin kökenle-

(*) 1999 yılında İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü doktora dersleri çerçevesinde Dr. Cengiz Arın'a orijinali sekiz altbaşlık halinde sunulan çalışmanın bir bölümünün kısaltılmış versiyonudur.

(**) Paris 8 Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

rini araştıran kaynaklara, ayrı bir altbaşlıkla çalışmanın başında yer vermeyi uygun bulduk. Modern devletin kökenlerini izleyen bölümde, koruyucu devlet literatürü çevresinde oluşturulan kuramlar hakkında genel betimsel inceleme ile birlikte, gelişmiş kapitalist ülkelerde neoliberal karşı devrim uygulamaları sonrası koruyucu devlete yansıyan değişimleri yorumlamaya yarayacak farklı kuramsal çerçeveleri ele alıyoruz.

I- Modern devletin kökenleri

Alain Clément'ın, *Nourrir le Peuple entre Etat et Marché* başlıklı çalışmasında, 14-19. yüzyıllar arasında oldukça uzun bir tarih dilimi içinde, toplumsal ve ekonomik, kır ve şehir, burjuva ve aristokrat, işçi ve kapitalist ayrımıyla gıda sorunsalı temelinde merkantilistlerden, liberal ve klasik fizyokratlara, yararcılar ve sosyalist ekonomistlere varıncaya dek çeşitli düşünce akımlarındaki süreklilik ve kopuşlar irdeleniyor. Ulusun, şehirlerin ve yoksulların beslenmesi şeklinde üç temel açısı olan gıda sorunsalında önemli bir nokta, bu beslenmenin sorumluluğunun kimler tarafından üstlenileceğidir. Clément da Weber gibi, devlet rolünün üretim değil dağıtım küresiyle sınırlı olduğu görüşündedir. Tarihte, 'halkın yiyeceğinin yöneticisi bir devlet' görüşünden 'yerini tümüyle piyasaya bırakan bir devlet' görüşüne evrilme olduğunu savunmak, indirgemeci bir yaklaşımdır, çünkü farklı yazarlar ürünün özgüllüğüne göre değişen farklı düşünsel konumlarda bulunabilmektedirler. Güncel olarak da özgül ekonomik bir olgu olan gıda sorunsalının politik ve etik boyutu halen belirleyicidir. Günümüzde gıda sorunu ve yoksulluk geçmişte olduğundan daha güncel olduğu gibi piyasa ve devletin alternatif rolleri her zaman bir polemik konusu olmayı sürdürmektedir (Clément, 1999).

Wolgfgang Reinhard, "Elites du pouvoir, serviteurs d'Etat, classes dirigeantes et croissance du pouvoir d'Etat" başlıklı makalesinde geçmişte elitlerin iktidarla olan ilişkilerini, ekonomik olanın politik olana önceliği perspektifiyle incelemektedir. Temel ölçütün, iç politika, dış politika ya da ekonomi olarak alınmasıyla ilişkili olarak Avrupa'da devlet iktidarının gelişmesi, dört farklı kuramsal kategori aracılığıyla açıklanmaktadır: Paul Kennedy'nin ekonomik gelişme ile dış politikayı birbirine bağlayan "büyük iktidar" kuramı, jeopolitik bir yaklaşım, üretim biçimi açıklaması ve dünya sistemi kategorisi. Yine devlet iktidarının gelişmesi mikro, orta ve makro olmak üzere üç farklı soyutlama düzeyinde ele alınmaktadır. Mikro düzeyde, rasyonel ya da irrasyonel çıkarlar doğrultusunda hareket eden bireylerin, sınırlı miktardaki malları sahiplenmeye yöneldiği varsayılmaktadır. Bu bağlamda, dinamik ve değişken bir grup olarak iktidar elitleri kavramı devletin oluşumunda önemli bir rol oynayan bireylere gönderme yapmaktadır. Orta düzey, bazı grupların ayrıcalıklı katılımını içeren toplumun bir seksiyonu olarak değerlendirilmektedir. Burada, iktidar elitleri

ve hanedanlıklar, yerleşik kurumların cansızlığı ve farklı çıkar çatışmalarıyla karşı karşıya gelecek ve belirleyici öğe, iktidar elitlerinin, savaşlar, din ve milliyetçiliği iktidarlarını genişletme doğrultusunda kullanabilme yetenekleri olacaktır. Makro düzeyde söz konusu olan toplumsal sistem değil daha geniş ve heterojen karşılıklı ilişkiler ağına gönderme yapan toplumdur. Ortaçağ ve modern çağ Avrupası'nda egemen sınıfın ekonomik konumu, politik ve toplumsal bir temele yaslanmaktaydı. Buna karşılık modern Avrupa'nın egemen sınıflarının yönetimini açıklayan olgu, zenginlikleri değil, zenginliklerini açıklayan olguları yönetmekte oluşlarıdır (Reinhard, 1996).

Reinhard'ın iktidar elitleri ve halk çıkarlarının bakışımsızlığı düşüncesi, Martine Kaluszynski ve Sophie Wahnich'in *L'Etat contre la Politique* başlıklı derlemelerinde rejimin gereklerine yanıt veren politik bir aygıt olarak kurulmuş Cumhuriyet devletine karşı, geçmişin çeşitli direniş örnekleri üzerinde de doğrulanmaktadır. 1996'da Toplumsal Politika Tarihi derneği tarafından düzenlenen Fransız Toplumunun Devletleştirilmesi konulu panelde sunulmuş metinlerden oluşan bu inceleme, politik yapıların ve mantıkların baskısı altında bir aktör olarak devletin aynı zamanda yerel model içinde sorgulanmasını, devlet çalışmasının hangi koşuldan itibaren dayatmaları aşarak yeni politik biçimler ürettiğinin anlaşılmasını hedeflemektedir. Yazarlar, tarihsel olarak devletleşme sürecinin, bir taraftan yerel ve ulusal etkinlikler diğer taraftan politik ve yönetim etkinlikleri arasındaki etkileşim mantığını vurguluyorlar. Devletin günümüzde antiliberal bir aygıt değil de devlet adamı görünümü arkasında, yurttaşlık işlevini gittikçe saydamsızlaştıran antipolitik bir aygıt anlamında aşırı büyüme tehlikesini, geçmişteki bu ayrıştırma aracılığıyla ön plana çıkarıyorlar (Kaluszunski vd., 1998).

Merrien'in dediği gibi Nobert Elias'ın "bireyler toplumu" anlayışından esinlenen Abram de Swaan'ın *Sous l'Aile Protectrice de l'Etat* başlıklı çalışması, karşılaştırmalı tarihsel sosyoloji kuramı ve kamusal etkinlik kuramı yöntemlerinin ışığında sağlık, eğitim ve yardım alanlarında kolektifleştirme sürecini irdeliyor. İncelemenin tarihsel çerçevesini devletin kurulması, kapitalizmin gelişmesi, kentleşme ve laikleşme süreci oluşturuyor. Yazarın savı, feodal dönemden kapitalizmin gelişmesine kadar kolektifleşme sürecinde zenginlerle yoksullar arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisinin merkezî bir yer tutmasıdır. Bu kolektifleşme sürecinde, yoksulların oluşturduğu tehdidi uzaklaştırmaya çalışan elitlerin girişimi önem kazanmış, onların yetersiz kaldığı noktada ise kamusal etkinlik kendini dayatmıştır. Yoksullar ve zenginlerle, elitlerin kendi aralarındaki karşılıklı bağımlılıkları yönetmek üzere önce kilise, sonra kent ve nihayet ulusal düzeyde kolektif yardım kurumları kurulmuştur. Kamusal etkinliğin başlaması kamusal malların yaratılmasına ve uygun bir topluluğun kurulmasına yol açacaktır. Modern çağda devletler ve şehirler otoritelerini kanıtlayarak yoksullara yardım konusunda elitlerin yerine geçmişlerdir. Bugünkü

biçimiyle devlet, büyük ölçüde sağlık, eğitim ve gelir dengesinin kolektifleşmesinin ürünü iken modern yaşam bu kolektifleşme süreci tarafından biçimlendirilmiştir. De Swaan, günümüzde, gelişmiş kapitalist ülkelerin, koruyucu devletleri düzeyinde farklı bileşimlerle uygulamaya koyulan bütçe kısıntısı, sosyal yardımların azaltılması vb. gibi neoliberal politikaların gerçekte merkezî önlemler olduğu ve merkezileşmeye hizmet ettiği görüşündedir. Yazara göre, günümüzdeki temel politik sorun, kolektif kurumların finasmanı değil, merkezî devlet ve çevresindeki bürokrasinin özel yaşam üzerinde gittikçe artan kontrolüdür. Kapitalist devletler arasındaki rekabete bağlı olarak benzer bir gelişme çizgisi izleyen kolektifleşme süreci henüz tamamlanmamıştır ve günümüzde daha çok bireyi kapsayan kamusal etkinlik ikilemleri çözüm beklemektedir (De Swaan, 1995: 11-292).

II- Koruyucu devlet

Koruyucu devlet kavramının ortaya çıkışı, tarihsel biçimleri, *sozialpolitik*, ve *welfare state* kavramlarıyla karşılaştırılması, Merrien'in, *L'Etat-Providence* başlıklı çalışmasında oldukça ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Koruyucu devlet, sözcüğün tam anlamıyla toplumsal dayanışma işlevlerinin devlet tarafından tekelleştirilmesi anlamına geldiği halde hiçbir ülkede böylesi bir uygulamayı bulabilmek olanaklı değildir. Mutlak anlamda yanıltıcı olan bu kavram, göreceli olarak alındığında önce yardım hakkının rasyonalleştirilmesini ve nesnelleştirilmesini önermekte, sonra da modern devletlerde yurttaşların hatta bazen yabancıların ilkel dayanışmanın olmadığı durumlarda devlet müdahalelerine güvenebileceğini göstermektedir. Koruyucu devletleri tanımlayan üç temel işlev, devletin yurttaşlara ekonomik güvence sağlamak için sosyal sigorta aracılığıyla yasal müdahalesi; yatay ya da dikey parasal transferler yoluyla yeniden dağıtım isteği; ve topluma piyasa fiyatları altında kamusal mal ve hizmetler sağlama isteğidir.

Koruyucu devletle ilgili çalışmalar üç evreye ayrılmaktadır: 60'lı ve 70'li yılları içine alan ilk evrede ekonomiye dayanan incelemelerin hedefi, koruyucu devletleri anlatmaktan çok makro-toplumsal değişkenlerle gelişmelerini anlayabilmektir. Sosyolojik ve politik sorunsalların ön plana çıktığı 80'li yıllardan 90'lı yılların ortalarına kadar olan ikinci evrede araştırmalar nitel değil nicel bir gelişme gösterek koruyucu devletin ortaya çıkışını ve sınırlı olarak ulusal sistemler arasındaki ayrılıkları anlamaya yönelmiştir. 95'ten başlayarak halen sürmekte olan üçüncü evrede ise bu ayrılıkların kategorileştirilmesine gidilmiştir. 60'lı yılların sosyoloji politikasında egemen olan *işlevselci yaklaşım* açısından sanayi toplumlarında koruyucu devletin yaratılması bir gerekliliktir. Güncellenmiş işlevcilik adına Parsons, Smelser ve Eisenstadt tarafından yapılan çalışmalar, toplumsal formasyonların modernleşmekte olan tüm ülkelerde, koruyu-

cu devletin kuruluşuna kadar, farklılaştırma, özerkleştirme, evrenselleştirme ve kurumsallaştırma şeklinde dört süreçten geçtiğini göstermektedir. 70'li yıllarda neo-Marksistlerin bir bölümünün işlevselci kuramla yakından ilişkisi olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin, Grevet gibi bazı araştırmacılar, koruyucu devleti, kapitalist birikim mantığı perspektifinden ele alarak, tekelci kapitalizm çerçevesinde emek gücünün yeniden üretilmesi çelişkili sürecinin sonucu olarak sunmuş, düzenleme okulu kuramcılarından Boyer, birikimin gereklerine yanıt veren yeni bir ücret ilişkisi biçimi olarak göstermiş, James O'Connor ve Jürgen Habermas gibi yazarlar ise kapitalist devletin birikim ve meşrulaştırma ajanı olarak çift yönlü işlevine işaret etmişlerdir. İşlevselci yaklaşımla ilişkisi kurulabilecek bir diğer akım demokratikleştirme akımıdır. 70'li yıllarda Marx ya da Nietzsche esinli "şüphe" kuramlarının etkisi altında Fransa ve İngiltere'de şiddetli eleştirilere konu olan bu demokratikleştirme savı bugün Fransız araştırmalarında yeniden prestij kazanmıştır. 80'li yıllarda Rosanvallon, Ewald ve Donzelot'nun koruyucu devletin doğuşuna yönelik incelemeleri, toplumsal önlemlerin yayılmasını, 19. yüzyılın sonunda demokrasinin kurulmasına bağlı politik önlemlerin bir uzantısı olarak değerlendirmektedir. Koruyucu devlet, toplumların gelişmesinin zorunlu bir sonucu, kendi gelişmelerinin ortaya çıkardığı politik eşitlikle toplumsal eşitsizlik gibi çelişkilerin çözülmesinin aracı olarak tasarlanmıştır. Pierre Rosanvallon ilk olarak 1981 yılında yayımlanan *La Crise de l'Etat-Providence*'da "Koruyucu devletin bir radikalleşme olarak anlaşılması gerektiği"ni, toplumsal hakların yurttaşlık haklarının bir tamamlayıcısı olduğunu belirtmektedir. Donzelot'ya göre koruyucu devlet, III. Cumhuriyet tarafından politik eşitlikle sosyo-ekonomik eşitsizlik arasındaki trajik ayrılmayı ve devrimci ve muhafazakâr riskleri önlemek için bulunmuş bir çözümdür. Böylece koruyucu devlet, demokratik sanayi toplumlarının gelişmesinde zorunlu bir etap olmaktadır. François Ewald ise koruyucu devletin gelişmesini sanayi toplumlarının gelişmesinin doğurduğu "riske karşı evrensel sigorta" (Ewald, 1996: 103) biçimi olmasıyla açıklamaktadır.

Bireysel etkinlik ya da sınıf etkinliği bağlamındaki çalışmalar, Weberci etkinlik sosyolojisi paradigmasından ve Marx'ın sınıf mücadelesi paradigmasından esinlenenler şeklinde gruplandırılabilir. Bu incelemelerin ortak paydasında işlevselciliğin yadsınması yer alır. Fransa'da, açıklamadaki farklılıklarına karşın, bir çok Marksist yaklaşımın koruyucu devlet ve sınıf mücadelesi perspektifli çözümlemelerinin olduğu söylenebilir. Ancak Marksist tartışmalarda, sosyal sigorta ve sosyal güvenliğin oluşumu sınıf mücadelesi açısından birbirinden oldukça farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Marksist analizin yanında bugün prestij kazanmış bir inceleme akımı da sosyal demokrat olarak değerlendirilebilecek *iktidar kaynakları* modelidir. Bu modele göre *welfare state*, işçi sınıfının lehine sonuçlanan bir güç ilişkisinin ifadesidir ve muhafazakâr, liberal ve sosyalist olmak üzere üç ideal tipi vardır. Yine bir başka model, *kamusal seçişler*

kuramına dayanır. Bu modelde devlet memurları yeni bir çözümleme öğesidir. Politik sistem tarafsız değildir, tersine devlet memurlarının ve politikacıların çıkarlarının karşılanması sistemin kendisinin de yararınadır. Politikacı ve devlet memurlarının, sistemi kendi özel çıkarları doğrultusunda yönlendirmeleri, yeniden seçilmelerini, maddi rahatlıklarını ve simgesel erklerini sağlayacaktır. Buna bağlı olarak bürokrasi güçlenecek devlet bütçesi ile birlikte koruyucu devlet de büyüyecektir.

Koruyucu devlet üzerine bugüne kadar yapılan çalışmalarda araştırmacıların üzerinde önemle durdukları yönler sanayileşme, demokratik rejimlerin ortaya çıkışı, kapitalizmin gelişmesi, işçi sınıfı hareketinin gücü iken, günümüzdeki incelemelere yeni bir parametre daha eklenmiştir: *Kurumlar*. Buradan da neo-kurumsalcılar adında yeni bir akım doğacaktır. Bu akımın çalışmalarında ön plana çıkan yaklaşımlar yapısalcılık, yorumsalcılık, tarihselciliktir. Yine neo-kurumsalcıların çözümlemelerinde uluslararası karşılaştırmalar temel öneme sahiptir. Koruyucu devletlerin neo-kurumsalcı yorumlamaları içinde iki temel yaklaşıma işaret etmek olanaklıdır: 1) Devlet merkezli yaklaşım (*state centered approach*) 2) Etkinlik kurumları ve ağları. Skocpol'a göre, devlet merkezli yaklaşımın temel postulatları, a) devlet makamının sadece egemen sınıfların ya da bağımlı grupların etkilerini yansıtmakla yetinmeyeceği, b) devlet yapılanmasının politik kültür ve kamusal harekete geçme üzerinde önemli bir etkisinin olduğudur. Kuramsal çözümlemenin daha ileri aşamasında şu temel varsayımlara dayanılır: 1) Bazı faktörler tarafından sınırlanmış olsa da devlet aktörleri, toplumsal politik müdahalelerde temel rol oynarlar. 2) Devletin uygulayacağı toplumsal politikalar bir ülkedeki bürokrasinin derecesi ve merkezileşmenin düzeyi ile belirlenir. 3) Politik partiler, dolayısıyla politik yaşam ve politik seçişler üzerinde dolaylı etkisi olan devletin örgütsel yapılarıdır. 4) Önerilen toplumsal politika tipinde belirleyici rol oynayan etken toplumsal çıraklıktır. Neo-kurumsalcılar içinde kurumlara temel rol atfeden bir akım da, kurumların ve politik oyun kurallarının biçiminin çıkar gruplarının eylemlerine yön verdiğini, politik kararlar üzerindeki etki kapasitesini belirlediğini savunur. Burada devletin göreceliliği temel varsayım iken diğer üçü, paradigmanın uygulama koşullarını ölçmeye yaramaktadır. Devletin özerkliğine Poulantzas'ın ele aldığı göreceli özerklik anlamında değil, güçlü ya da güçsüzlüğü açısından yaklaşılmakta ve böylece de iki yeni sosyolojik devlet anlayışına ulaşılmaktadır. Nettl, Birnhaum ve Badie tarafından savunulan görüş devletin gücünü ya da güçsüzlüğünü açıklayan farklılaşmayı tarihsel değişimlerden pek az etkilenen yapısal bir çizgi biçiminde sunmakta, buna karşılık bir diğer okul, devletin özerkliğini farklı tarihsel dönemlere göre değişen devletin sivil toplum karşısında güçlü/güçsüz ayrımı temelinde ele almaktadır. Neo kurumsalcılar içinde bir başka akım Ellen Immergut'un görüşleri çevresinde toplanmıştır. Bu akım, kurumların biçimi ve politik oyunun kurallarına temel önem atfeder ve bunların çıkar

gruplarının etkinlik stratejilerinden başlayıp, çıkar gruplarının politik kararlarda belirleyiciliklerine dek süren bir dizi birbirbirini izleyen karşılıklı etkilerine işaret eder. Politik arenanın farklı çıkar gruplarına farklı düzeylerde varoluş alanı açması bu çıkar grupları arasındaki güç dengesini değiştirir. Öyle ki, politik iktidarın istikrarlı bir çoğunluğa sahip olmadığı, güçsüz yasama organlarının ve güçsüz partilerin olduğu durumda bazı çıkar grupları, gerçek bir veto yetkisine sahiptir. Neo-kurumsalcılar içinde son olarak ele alınabilecek *policy networks* akımı ise devlet ve sivil toplum arasına bir ayırım çizgisi koyar ve devlet düzeyinde politikaların uygulanması sürecini sivil toplum gruplarıyla birlikte hazırlayan sektör ve alt sektörlerin varlığına dikkat çeker. Ağ kavramı, devletle devlet olmayan arasında sınırların oynaklığına ve devlet blokları/sivil toplum blokları şeklinde belirginleşen bir dizi içiçe geçmiş alanın varlığına gönderme yapmaktadır. Bruno Dumons ve Gilles Pollet'nin Fransa'da emeklilik politikasının tarihçesi üzerine çözümlemeleri ve Giandomenico Majone'un Avrupa'da ortaya çıkan yeni toplumsal politikalara ilişkin incelemeleri bu ağların devlet politikalarının hemen tüm aşamalarında belirleyici rol oynadığını göstermeye yöneliktir (Merrien, 1997: 3-67). Majone'a göre, modern "politique économique" kuramları, devletin üç farklı biçimde ekonomiye müdahale ettiğini öne sürmektedir: gelirin yeniden dağıtılması, makro ekonomik istikrar ve düzenleme. Yine de bu üç işlevin tarihsel dönemlere ve ülkelere göre değişen, göreceli önemleri olmuştur. Yakın geçmişe kadar Avrupa ülkeleri, koruyucu devlet ve Keynesçi devlet kategorileri aracılığıyla görülebileceği gibi yeniden dağıtım ve ekonomide teşvik işlevlerini ön plana çıkarmışlardır. Buna karşılık AT düzeyinde bu iki işlev gözardı edilmesine karşılık politik düzenleme alanında üye devletlerin sınırsız egemenliğini sorgulatan kural ve yasalar giderek büyük bir yer tutmaktadır. Diğer taraftan AT, üye devletlerin düzenleme kapasitelerini tamamlayıcı bir rol de oynamaktadır. Böylece "düzenleyici devlet" olarak AT'nin temel avantajı, Avrupalı kuramcıların bugüne dek gözardı ettikleri ama tüm hükümetleri yakından ilgilendiren konulara dikkat çekmesidir (Majone, 1996: 13-150).

Philippe Chantepie, Louis Gauthier, Olivier Piot ve Dominique Plihon, birlikte kaleme aldıkları *La Nouvelle Politique Economique*'de çağdaş Fransız ekonomi politikasının doğasını ve araçlarını değiştiren ve kamu otoritelerine yeni ekonomik ve toplumsal düzenleme gereğini dayatan iki paralel devinimin etki ve koşullarını çözümlemektedirler. Bu iki devinimin ilki kamu iktidarlarının farklı yöntem ve araçlarla yeni küresel ekonomiye uyum sağlamaya çalışması, ikincisi küreselleşmenin ve piyasaların gelişmesinin devletin ekonomik müdahalelerinin koşul ve biçimlerini değiştirmesidir. Plan açısından, bu çalışma üç temel tema çerçevesinde düzenlenmiştir. 1) tarihsel bir perspektif içinde, kurumsal ve yönetimsel dönüşümler ve büyük çaplı kamu hizmetlerinin gelişimiyle, devletin ekonomik müdahalelerinin değişiminin bir panaroması, 2) yeni

makro-ekonomik stratejilerin belirlenmesinde rol oynayan ekonomi politikası araçlarındaki yani vergi/bütçe politikalarıyla para/finans politikalarındaki değişikliklerin bir dökümü, 3) açık bir ekonomide bu yeni ekonomi politikalarının toplumsal ve ekonomik yapıya etkileri.

İlk kez 1985'te %10 sınırına yükselen, özellikle 1993'ten bu yana, tüm Fransız hükümetleri tarafından ciddi bir sorun olarak ele alınan işsizlik, Ekonomik ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü araştırmacılarından Christine Daniel ve Carole Tuchszirer'nin, *L'Etat Face aux Chômeurs* başlıklı çalışmalarının ana temasını oluşturmaktadır. Yazarlar, Fransa'da devletin, toplumsal ilişkilerin yönetiminde sendikaya temel aktör rolü tanıyarak, böylece işsizlik yardımı alanında ilk müdahalesini başlatan 1884 Waldeck Rousseau Yasasından, günümüzde işsizleri "kendilerini eğitmeye, topluma katılmaya ve çalışmaya" davet eden söylemine kadar geçen süre içerisinde, sosyal hakların koruyuculuğu konumundaki gerilemeye işaret etmektedirler. Fransa'da dayanışmayı temel alan zorunlu bir işsizlik sigortası rejimi 1958'de kurulmuştur. 1984 yılında sigortalı olması gereken işsizler ile dayanışma konusunu oluşturan işsizlerin bağlı bulunduğu rejimler ayrılmıştır. İşte patronların 1980'lerin başından beri istediği bu kurumsal rol dağılımı gerçekleşmiş ve devletin daha sonraki yıllarda aldığı kararlara ve çıkardığı yasalara bir tür rehberlik etmiştir. Yazarlara göre, 1997 yılının sonunda Unedic tarafından kabul edilen sosyal fonlar reformunun başlattığı işsizler hareketini, 1982'den bu yana süren işsizlik yardımı haklarının kısıntısıyla ilişkilendirmek gerekir. Fransa'da işsizlik yardımı alan işsizlerin sayısı 1.8 milyon kişiden 1997'de 2.3 milyona yükselirken, işsizlik yardımından yararlanamayan işsiz sayısı 1990'da 1.2 milyondan 1997'de 1.8 milyona erişmiştir. Bir başka deyişle toplam işsizler kitlesi içinde işsizlik sigortası alamayan kitlenin oranı 1987'de %40'dan 1997'de %46.5'a tırmanmıştır. Tüm bu gelişmeler, Fransa'da sosyal güvenlik sisteminin geleceğine ilişkin derin ve haklı endişelere yol açmaktadır (Daniel ve Tuchszirer, 1999: 19-338).

Fransa'da koruyucu devletle ilgili güncel değerlendirmelere geçmeden önce, bu ülkede işsizliğin yol açtığı endişelerin bir benzerinin Almanya'da yoksulluk sorunu çerçevesinde yaşandığını belirtmek gerekiyor. Franz Schultheis, Almanya'da yoksulluğun gerek toplum tarafından gerekse devlet tarafından gizlenmesi olgusunu sosyo-kültürel gelenekle açıklamaktadır. Cenevre Ekonomi ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde sosyolog olan Schultheis, "L'Etat et la Société Civile face à la Pauvreté en Allemagne" başlıklı makalesinde Almanya'da yoksullukla mücadelenin tarihsel panaromasını çizmekte, yoksulluğun devlet ve sivil toplum tarafından nasıl algılandığını göstermektedir. Almanya'da 1961'de sosyal yardım tarihsel bir boşluk üzerine kurulmamıştır, tersine bu alanda devlet müdahalesi, kökleri 1794'e kadar geri götürülebilecek bir geleneğin devamıdır. Ancak, Schultheis'in belirttiği gibi, Alman sosyal yardım politikası her ne kadar Avrupa standartlarının üzerinde olsa da bunun genel olarak toplum-

sal eşitsizliği ve özel olarak da toplumsal dışlanmışlık olgusunu unutturmaması gerekir, çünkü böylesi temel konuda unutkanlık, Marx'ın deyimiyle yoksulluk sosyolojisini, sosyolojinin yoksulluğuna dönüştürme riski taşımaktadır (Schultheis, 1996).

Pierre Rosanvallon, *La Nouvelle Question Sociale* başlıklı yeni çalışmasında koruyucu devletin çöküşünü üç ayrı evrede anlamaya çalışmaktadır. Bu çöküşün ilk ikisi finansal ve ideolojiktir: finansal kriz 1970'li yıllarda, ideolojik kriz 1980'lerde başlamış daha sonra meşruluk krizine dönüşmüştür. Yeni başlayan güncel kriz ise felsefi düzeydedir. Bu dönemde, yeni toplumsal manzaranın görünen iki temel sorunu, dayanışmanın temellerinin dağılması, ve geleneksel sosyal haklar anlayışının dışlanmışların durumunu çerçevelemekte yetersizliğidir. Neoliberal ideolojinin ultra küçük devlet görüşü popülaritesini kaybetmişken şimdi sorun, devletin yeniden meşruiyetinin sağlanması değildir. Çünkü 80'li yıllardan beri yaşanan toplumsal alt üst oluş, devletin rolünün önem ve gerekliliğini kanıtlamıştır. Artık önemli olan koruyucu devletin yaşamasını sağlayacak şekilde entelektüel ve etik olarak yeniden kurulmasıdır. Geçmişte devletin sigorta toplumuna benzer işleyişine bağlı olarak günümüzde dayanışma düzeneklerinin geri döndürülemez biçimde dağılması ile sosyal sigorta ve dayanışma alanlarının ayrılması noktasına gelinmiştir. Bu gelişmeler, dayanışma sorununa politik perspektifle çözüm aramayı gerektirmektedir. Halen ekonomi ile toplumsal ayırım temeline dayanan geleneksel koruyucu devlet, yardım makinası gibi işlemektedir. Diğer taraftan, geleneksel sosyal haklar anlayışı, işsizlik ve dışlanmışlığın yükseldiği bir ortamla uyumsuzluk oluşturmaktadır. Burada da artık, pasif koruyucu devletin olumsuz etkileri görülmekte, dayanışmanın özyıkılması süreci başlamaktadır: toplumda iş dünyasının dışına itilmiş dışlanmışlara yardım etmek için çalışma üzerinden daha fazla kesinti, buna bağlı olarak çalışanların sayısının azalması vb... Halbuki "aktif koruyucu devlet" her şeyden önce sosyal hakların, yeni bir iş dünyasına katılma hakkını içerecek kadar zengin olmasını sağlamalı, geleneksel standartlaşmış prosedürlerini yenileyerek yardım araçlarını kişiselleştirebilmeli, durumun özgüllüğüne uyarlayabilmelidir. Etik ve entelektüel yeni aktif koruyucu devlet modelinin kurulması, eşitlik ve adalet gibi toplumsal kalkınma değerlerinin de güncellenmesini, yeni toplumsal çağa denk düşen yeni bir politik kültürü gerektirmektedir. Sosyalist evrendeki kriz, koruyucu devletin felsefi krizinin doğrudan bir türevi olarak ortaya çıktığı için politik yeniden yapılanma entelektüel yeniden yapılanmadan soyutlanamaz (Rosanvallon, 1995).

Fransa'da koruyucu devlet kuramcılarından Donzelot ise, "les Transformation de l'Intervention Sociale Face à l'Exclusion" başlıklı makalesinde, günümüz Fransız devletini "animatör" formülasyonu ile tanımlarken sivil toplumun kendiliğinden düzenlenmesini varsayan bir söylem geliştirmektedir. Yazara göre, 70'li yılların ortalarında "kalkınmacı devlet" gittikçe daha teknisyen ve bil-

giç bir konuma girerek meşruluğunu yitirmiş, 80'li yılların başlarında, saygınlığını yeniden kazanmak için dayanışma kozunu kullanarak "animatör devlet" rolünü oynamaya başlamıştır. Aslında bu rol, gittikçe uluslararasılaşmış bir ekonomi tarafından hükümetlere dayatılmış ve kendilerinden ulusal ekonominin temellerini koruması beklenmiştir. Her ne kadar ekonomi ve para açısından devlet seçişlerinin manevra alanı korunuyor olsa da bu yeni gelişmeler toplum ve devlet arasındaki ilişkileri değiştirmiştir. Bugün devletten, doğrusal bir kalkınmayı gerçekleştirmek üzere tek başına bir rehberlik yapması beklenmektedir. Böylece devletin rolü, toplumsal uyumun korunması şeklinde bir yön değişikliği geçirmektedir. Toplumsal uyumun korunması örtük olarak ulusaşırı ekonomik değişimlerin yol açtığı kopuşlara karşı da mücadeleyi içermektedir. Animatör devlet asosyalleşme, dışlanma ve geçicilikle mücadelenin temellerini atmalıdır. O artık bir vekil değil, kaynakları harekete geçirici konumunda bulunmaktadır (Donzelot, 1996: 99).

Frederic Teulon, *L'Etat et la Politique Economique* başlıklı çalışmasında tarihsel olarak devletlerin ortaya çıkışını, devletin rolünü, devlet müdahalelerini, toplumsal politikaları ve farklı ekonomi politikalarını tartışmaktadır. Yazar Rosanvallon gibi, koruyucu devletin 1980'lerden beri, kamu harcamalarının artışıyla paralel giden bir *finansal kriz*, yoksulluk ve eşitsizliğin artışıyla görülen bir *etkililik krizi*, genel çıkarları temsil ettiği düşünülen sistemin artık örtük bir şekilde özel çıkarları temsil eder hale geldiği için bir *etik kriz* yaşadığına işaret etmektedir. Toplumsal koruma rejimlerinin finansal krizi bağlamında sosyal sigorta sistemindeki zarara değinen yazar, bu alanda üç yönlü "reform" önerilerinin altını çizmektedir: 1) bazı sosyal yardımların vergilendirilmesi; burada sözkonusu olan daha önceden hepsi işsizlik sigortası kapsamında bulunan yardımların işle ilişkisinin koparılarak kamusal dayanışma adı altında ayrılması, yine aile yardımları gibi dayanışma yardımlarında gelir düzeyi temel alınarak zengin ve fakir aileler ayrımına dayanan bir yardım mantığına gelinmesi. (Aile yardımı açısından ailelerin gelir düzeyinin temel alındığı uygulama 1998'den beri yürürlükte olduğundan artık en azından bu nokta bir öneri olmaktan çıkmıştır) 2) özelleştirme; liberaller, ısrarla kamu yardım rejimlerinden en gerekli olanlar dışındakileri özelleştirmek istemekte, böylece zorunlu kesinti mantığından bireysel finansman mantığına geçme isteği meşrulaştırılmaktadır. 3) negatif vergi uygulaması; Milton Friedman'ın monetarist yaklaşımı çerçevesinde işsizlik sigortası ve sağlık sigortası dışında kalan tüm diğer yardım biçimlerinin kaldırılarak, aynı grup altında tek bir yardım biçimi olarak toplanması önerilmektedir. Friedman'ın negatif vergi diye adlandırdığı şey, düşük gelirli kişilere verilen yardımdır ve kişinin çalışma geliri yükseldikçe bu yardım azalacak sonunda pozitif vergiye dönüşecektir. John Rawls, "adalet kuramı" çerçevesinde bireyler ya da toplumsal gruplar açısından yeniden dağılımın normlarını gösteren "yeni bir dayanışma yaklaşımı" tanımlanmasını önerirken, adalet ilkesi uy-

gulamasının gelirin eşit dağılımına yol açmaması gerektiğini vurgulamakta ve yine son çözümlemede onun yoksulluğa karşı mücadele yaklaşımı da Friedman'ın liberal negatif vergi sistemine dayanmaktadır (Teulon, 1998: 356-364). Sonuç olarak burada yazarın reform önerileri olarak altını çizdiği noktaların, Amerika'da ve İngiltere'de 80'li yıllardan itibaren uygulamaya koyulmuş liberal politikaların Fransa'ya göreceli olarak daha geç bir şekilde uyarlanmış versiyonundan başka bir şey olmadığı görülmektedir.

Diğer taraftan, Oslo Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü araştırmacılarından Bernard Enjolras, *Protection Sociale et Performance Economique* başlıklı yapıtında ekonomik düşüncenin son yirmi yıllık çözümlemeleri ışığında koruyucu devletin ve toplumsal politikaların ekonomik kalkınma üzerindeki etkilerini sorgulamakta, Rosanvallon ve Teulon'un finans, meşruluk ve etkililik, ideolojik ve etik kriz kategorileriyle açıkladığı koruyucu devletin krizinin aslında düzenleme biçiminin bir krizi olmadığını savunmaktadır. Yazar, Lindbeck, Drèze, Malinvaud gibi bazı yazarların öne sürdüğü koruyucu devletin ekonomik kalkınmayı yavaşlatıcı etkisi olduğu şeklindeki liberal görüşlerin karşısına, Atkinson, Lindert ve Corpi'nin koruyucu devletin pozitif etkilerine işaret eden ampirik çalışmalarını çıkararak şu sonuçlara ulaşmaktadır: kuramsal literatürün önemli bir bölümü, koruyucu devletin ekonomik performansta olumsuz etkisi olduğu konusunda diretmesine karşın olgular bunun tersini göstermektedir. Ayrıca koşullu kaynak aktarımı politikalarının uyumsuzluğu son kertede yoksulluğu artırmaktadır. Yine koruyucu devletin ekonomik büyüme üzerine etkisi, yöntemsel sorunlara ve farklı etkilere bağlı olarak, bazen olumlu bazen olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Son yıllardaki ampirik ve kuramsal çalışmalara dayanarak, koruyucu devletin ekonomik davranışlar üzerinde olumsuz etkisinin genel kabul gördüğünü söyleyebilmek güçtür, bir başka deyişle neoliberal akımın toplumsal politikalara ilişkin eleştirisi temelsizdir. Gerçekte, toplumsal politikaların ekonomik performansı, bu politikaların piyasa ve ekonomik ajanlarla nasıl iç içe geçtiklerine bağlıdır. Enjolras, koruyucu devletin etkisinin, üzerinde yükseldiği kurumsal politik sistemden soyutlanarak anlaşılamayacağını belirtmektedir. Koruyucu devletin krizi, ne koruyucu devletin kökeninin krizi ne de düzenleme biçiminin krizidir, Avrupa ekonomilerinin tam istihdamı sürdürme yetersizliği ve kurumsal yapısının demografik toplumsal gelişmelerin yarattığı yeni toplumsal isteklere uyumsuzluğudur. Koruyucu devletin krizi 70'li yıllarda emek ilişkilerinin örgütlenmesinde piyasanın ön plana çıkmasıyla başlamıştır. Emeğin piyasa tarafından yönetilmesi sonucu ortaya çıkan geçicilik ve dışlanmışlık, koruyucu devlet talebini yükseltmekte buna karşılık finansman kaynakları erimekte böylece koruyucu devlet gittikçe anti-üretken gözükmektedir. Sanayi sonrası toplumların refahının belirleyici öğesi piyasadır ancak piyasayı ve onun işlev bozukluklarını yeniden dengeleyen karşılıklılık ilkesidir. Küreselleşmiş bir ortamda ulus-devletler daha sıkı

ilişkiler kurmak zorundadır, tek başlarına örgütlenemezler. Bu noktada Avrupa modeli geçmişteki tarihsel tecrübesiyle Amerikalı ve Asyalı rakiplerine göre başarı açısından daha avantajlı gözükmektedir. Bununla birlikte, Avrupa sosyal-demokrat modeli iki yönlü bir reformla korunabilecektir : 1) toplumsal politikaları tam istihdam ve insan kaynakları yatırım aracı haline getirecek şekilde yeniden yönlendirmek, 2) toplumsal politikaları yaşlanma, geleneksel aile modelinin parçalanması, aile ve mesleki yaşamı uzlaştırabilme gereklerine bağlı yeni istekleri tatmin edecek şekilde yeniden yönlendirmek (Enjolras, 1999).

Rennes Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi'nden Schweyer, Donzelot'nun dayanışmayı, toplumsal uyumu, kamu düzenini sağlayacak "animatör devlet" yaklaşımından farklı olarak devletin yeni rolünün "yardımcı" sözcüğüyle tanımlanmasını öneriyor. Burada, sivil toplumla pazarlık ettiği bir ilişkide "yardımcı" olmayı isteyen devlettir. "Yardımcı devlet", toplumsal özellikteki devlet politikalarının oluşturulmasında ve yürütülmesinde farklı aktörleri biraraya getirmeye çalışır. Yardımcılık ilişkisi özümleme yoluyla katılım değil, açık objektif hedeflerle tarafların reel bir girişimi, önsel olarak belirlenmemiş bir sonuca tarafların katkı sağlayabilmesidir. Ancak devletin böylesi bir girişim için yeterince donanımlı olduğu söylenememektedir. Schweyer, Bourdieu'ye dayanarak, sivil toplumun "yardımcı devlet"i perspektifinin ekonomik ve toplumsal kürelerin yeniden belirlenmesine gönderme yaptığını belirtmekte, bunun da devletin toplumsallaşmayı, toplumsal dokunun güçlendirilmesini ve güncel sorunların sorumluluğunun alınmasını teşvik eden etkinliklere destek verecek yeterlilikte olmasına yarayacağını belirtmektedir. Böylesi bir etkinlik şekli, devlet tarafından yerleştirilen düşünüş ve anlayış biçimlerinin, kategorilerinin değiştirilmesini gerektirmektedir. Eğer "yardımcı-devlet" projesinin boyutlarının büyütülmesi düşünülürse bu durumda, kamu yönetiminin modernizasyonunun ötesine geçerek sorumluluk kavramının yeniden tanımlanması, hatta bir kamuoyu tartışmasına açılması gerekmektedir (Schweyer, 1996).

Paris IX-Dauphine Üniversitesi profesörlerinden Brender'in, *La France Face à la Mondialisation* başlıklı çalışmasında ön plana çıkan tema, toplumsalın ekonomik başarıda tuttuğu önemli yer. Yazara göre, neoliberallerin ölümünü istedikleri koruyucu devletin bugün içinde bulunduğu kriz, sigorta ve toplumsal bütünleştirme görevlerinin yüzeysel değil, tam tersine gerekli olduğunu kanıtlamaktadır. Toplumsal bütünleşme araçlarının kısa erimli bir perspektifle yönlendirildiğine işaret eden yazara göre, küreselleşme çağında, genel olarak Avrupa devletlerinin özel olarak da Fransa'nın uluslararası rekabetteki başarısının yolu dayanışma kartını iyi kullanmasından, yeni koşullara uygun dayanışma yöntemleri geliştirmesinden geçmektedir. Diğer taraftan, devlet harcamaları her ne kadar toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında önemli bir yer tutsa da bu harcamaların maliyet ve başarısının sorgulanmayacağı anlamına gelmemektedir. Toplumsal bütünleşmeye ağırlık vermek, devlet harcamalarını artırılması

değil varolan güçlerin daha iyi kullanılması demektir. Brender, eğitim, sağlık, adalet ve şehircilik gibi toplumsal altyapı alanlarının sadece insan kaynakları açısından değil teknik, yer, aletler açısından da yeniden yapılanmasının gerektiğini ve böylesi bir modernizasyonun büyüme dinamiklerini pozitif yönde etkileyebileceğini, aksi takdirde bugün şekillenmeye başlayan sapmaların gelecekte çok daha büyük gerilimlere yol açacağını öne sürmektedir. Yine dışlananların toplum içine yeniden kazanılması da son kertede, devletin yeni bir sistem oluşturması ve bunu hayata geçirmesine bağlı olacaktır. Devletin artık öncelik taşıyan tüm bu etkinlikler üzerinde daha fazla yoğunlaşması, buna karşılık işveren rolünden vazgeçmesi gerekmektedir. Brender "kamu ödemelerinin rehabilitasyonu"nun gereğini vurgulamakta, devletin yeniden dağıtımcı görevleri ve sermaye gelirlerinin vergilendirme sistemleri üzerinde reform yapılmasını önermekte, yeniden dağıtım ve devlet kesintisi düzeneklerine daha büyük bir şeffaflık kazandırılmasını istemektedir (Brender, 1998: 113-118).

Sonuç yerine

Bu çalışmanın başında da söylediğimiz gibi, neoliberal politikalar aracılığıyla uygulamaya geçirilmeye çalışılan küreselleşme projesinin sonuçları gelişmiş kapitalist ülkelerde koruyucu devletin piyasa yasalarına uyum sağlaması, uluslararası baskılara boyun eğmesi, dayanışmanın temellerinin dağılması, toplumsal haklarda gerileme, işsizlik ve dışlanmışlığın yükselişi olmuştur. Peki bu durumda, devletlerle yeni toplumsal ilişkiler yaratabilmenin koşulları var mıdır? Bizce bu koşullar mevcuttur. Eğer Labica'nın dediği gibi "yeni politik alanlar" deyimi yeni toplumsal hareketler ve yeni politik aktörler formülasyonlarıyla örtüşüyor ve günümüzde izleyici ve pasif konumda yurttaşlar üreten ve eşitsizliği artıran egemen politik sınıflara karşı çıkmaya olduğu kadar aktörleri ve devinimiyle farklılaşan bir coğrafyaya da gönderme yapıyorsa (Labica, 1995: 5), bu yeni politik alanlar, kendilerine meydan okuyan ve neoliberal politikalarla uygulamaya çalışılan küreselleşme ideolojisine karşı bir mücadele perspektifi geliştirebilir ve onun doğrultusunda hareket edebilir. Çünkü muhalefet ve direniş günümüzde dünyanın metalaşmasının, politikanın içeriğinin boşaltılmasının, kültürlerin yokedilmesinin yaratacağı felaketleri önlemek için olmazsa olmaz koşul olarak kendini dayatmaktadır.

KAYNAKÇA

Brender, Anton (1998) *la France Face à la Mondialisation*, la Découverte, Paris.
Chantepie, P., Gautier, L., Piot, O., Plihon, D. (der.) (1997) *La Nouvelle Politique Economique*, Paris.
Clément, Alain (1999) *Nourrir le Peuple Entre Etat et Marché*, L'Harmattan, Paris.
Daniel, Christine ve Tuchszirer, Carole (1999) *L'Etat Face au Chômeurs*, Flammarion, Paris.
De Swaan, Abram (1995) *Sous l'Aile Protectrice de l'Etat*, PUF, Paris.

Donzelot, Jacques (1996) "Les transformation de l'intervention sociale face à l'exclusion", Serge Paugam (der.), *l'Exclusion l'etat des Savoirs* içinde, la Découverte, Paris, ss. 88-100.

Enjolras, Bernard (1999) *Protection Sociale et Performances Economiques*, Desclée de Brouwer, Paris.

Ewald, François (1996) *Histoire de l'Etat Providence*, Grasset & Fasquelle, Paris.

Kaluszunski, Martine ve Wahnich, Sophie (1998) "Introduction", Martine Kaluszunski ve Sophie Wahnich (der.), *L'Etat contre la Politique, Histoire de l'Etatisation*, L'Harmattan, Paris, ss.11-15.

Labica, Georges (1995) "La démocratie à réinventer", Georges Labica (der.), *Les Nouveaux Espaces Politiques* içinde, L'Harmattan, Paris, ss. 5-12.

Majone, Giandomenico (1996) *La Communauté Européenne: un Etat Régulateur*, Montchrestien, Paris.

Merrien, François-Xavier (1997) *L'Etat-Providence*, PUF, Paris.

Reinhard, Wolfgang (1996) "les elites du pouvoir, serviteurs de l'etat, classes dirigeantes et croissance du pouvoir politique", Wolfgang Reinhard (der.), *les Elites du Pouvoir et la Construction de l'Etat en Europe* içinde, PUF, Paris, ss. 1-24.

Rosanvallon, Pierre (1995) *La Nouvelle Question Sociale Repenser l'Etat-Providence*, Seuil, Paris.

Schultheis, Franz (1996) "L'etat et la société civile en Allemagne", Serge Paugam (der.), *L'Exclusion l'etat des Savoirs* içinde, la Découverte, Paris, ss. 428-437.

Schweyer, Xavier François (1996) "Vers un etat planétaire?", Serge Paugam (der.), *L'Exclusion l'etat des Savoirs* içinde, la Découverte, Paris, ss. 487-496.

Teulon, Frédéric (1998) *L'Etat et la Politique Economique*, PUF, Paris.

Popüler bilinçlerin inşası, söylenler, adlandırmalar, konumlandırmalar ve kimliklenme: Bir sempozyumun ardından...

*Mutlu Binark**

16-19 Ağustos 2001 tarihleri arasında International Democritus Foundation, Democritus University of Thrace-Laboratory of Anthropology ve University of Ulster-School of Social and Community Science'in işbirliği ile Xanthi (İskeçe) Yunanistan'da "Soğuk Savaş Sonrası Avrupa'da Etnik Kimlikler ve Siyasal Eylem" konulu üçüncü uluslararası sempozyum gerçekleştirildi. Sempozyumda sunulan bildiriler dört ana başlık altında toplanmıştı: birincisi, jeopolitika, jeoekonomi ve etnik kimliklerin geleceği; ikincisi, kimlik inşasını etkileyen toplumsal ve siyasal etkenler; üçüncüsü, devlet-içi yapılanmalar/ilişkiler ve etnik kimlikler; dördüncüsü ise kimlik inşasında kitle iletişim araçlarının rolü. Bu dört ana başlık altında sunulan bildiriler ağırlıklı olarak siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler disiplinlerinde çalışmalar yapan araştırmacılar tarafından sunuldu. Bu bildirilerden bazılarının başlıklarını şu şekilde sıralayabiliriz: "Etnik Temizlik Uygulamalarına Karşı Nüfus Mübadelesi ve İktidar Paylaşımı" (Paul Wallace), "Batı İdeali ve Küresel Köy" (Manussos Marangudakis), "Küreselleşme Çağında Bireyin Son Sığınağı 'Etnik Kimlik'" (Lyubomir Sirkov), "Uluslararası İlişkiler Kuramı ve Din'in Korunması" (Carsten Laustsen ve Ole Waever), "Liberal Ulusdevletlerinde 'Öteki' ile Karşılaşma: Eğitim Politikaları" (Anna Efstathiou), "Etnik Milliyetçilik ve Uluslararası Güvenlik" (Drihendra Vajpeyi ve Gene Lutz), "Gelecek 10 yılda AB ve Balkanlar'daki [AB] Genişlemesi" (Ahmet İkiz), "Jeopolitika, Küreselleşme ve NATO" (Robin Remington), "Bulgar Tarihyazımındaki Sahtecilik" (Evelina Kelbecheva), "Bulgaristan Örneğinde Etnik Kimlikler ve Çok-etnikli Toplumda Etnik Gruplar Arası İlişkiler" (Yantsislav Yanakiev), "Pomak Örneğinde Kimlik, Din ve Demokrasi" (Evgenia Blagoeva ve Goran Blagoev), "Soğuk Savaş Sonrası Yunanistan'da Devlet-Kilise İlişkileri, Ulusal

(*) Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü.

Kimlik ve Güvenlik" (Constantine Danopoulos), "Küreselleşme ve Yunan Devleti" (Prodromos Yannas). Sempozyumun "Kimlik İnşasında Kitle İletişim Araçlarının Rolü" şeklindeki dördüncü ana başlığının altında ise, "Kosovo'ya İnsani Yardım Operasyonunun (1999) Türk Gazetelerinde Sunumu ve Ulusal Söylenlerin Dolaşımı" (Mutlu Binark), "Hedef: Yugoslavya'nın Bombalanması Sırasında (1999) NATO Sırp Devlet Televizyonunu Nasıl Algıladı?" (Krisztina Nagy), "Macar Basınında Gelişmesini Tamamlamamış Avrupalı Kimliği ve 'Avrupakaramsarlığı'" (Istvan Hegedus), "1990'larda Çek-Slovak, Çek-Roman (Çingene) İlişkileri" (Eva Pavlikova), ve "Demografika'nın Basındaki Sunumunda Yunan Ulusal Kimliği" (Alexandra Halkias) adlı bildiriler sunuldu.

Benedict Anderson izlenerek söylenecek olursa "ulus"un "hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde" "hayalî [siyasal] cemaat" (1993: 20-26) olması ve "kimlik"in bir "kimliklenme işlemi" olması, diğer bir deyişle kurulması, sempozyumda sunulan bildirilerin ortak bağlamını oluşturmuştur. Örneğin, Anna Efstathiou'nun "Liberal Ulus-devletlerde 'Öteki' ile Karşılaşma: Eğitim Politikaları" başlıklı bildirisinde, tarih eğitiminin bireyin "kimliklenmesinde" oynadığı role işaret edilmiş, tarih eğitimi ile "hayalî cemaat" olan ulus kurgusunun ve "ulus"un kendisinin varlığı için sürekli gereken bir 'öteki'nin varlığının yeniden üretildiğine dikkat çekilmiştir. Constantine Danopoulos ise "Soğuk Savaş Sonrası Yunanistan'da Devlet-Kilise İlişkileri, Ulusal Kimlik ve Güvenlik" başlıklı bildirisinde Yunan hükümeti ile Yunan/Atina Ortodoks Patrikhanesi arasındaki 1990'lı yıllarda ortaya çıkan güç çekişmesini Kosova'ya NATO müdahalesine verilen destek ve Yunan kimlik kartları örnek olayları üzerinden incelemiş, Patriklik ve hükümet arasındaki sorunun özde "ulusal güvenliğin" tanımlanması ile ilgili olduğu sonucuna varmıştır. Danopoulos'a göre, Patriklik soğuk savaş sonrası Avrupa'da ulusal güvenliği kültürel (ve dinsel) bağları da dahil edecek şekilde tanımlamaktadır. Danopoulos, Atina Başpiskoposu Hristodulos'un yeni kimlik kartlarında din öğesinin yazılması konusunda başlattığı kampanyanın ardında yatan gerekçeyi Yunanistan'ın "daha bir Avrupalı" olmasının Patriklik tarafından "geleneksel Yunan kimliğine" yönelik tehdit olarak algılandığı şeklinde açıklamıştır. Yunanistan'da kimlik kartları üzerinde verilen bu mücadele, kimliklenme işleminin bir anlamda da kimlikleme işlemi olduğuna, aidiyetin tarifinde metinlerin, kayıtlamaların, anlatıların egemenlik mücadelesinin aktörleri tarafından kullanıldığına işaret etmektedir.

Söylenler ve Kosova örneği

Binark'ın "Kosova'ya İnsani Yardım Operasyonunun (1999) Türk Gazetelerinde Sunumu ve Ulusal Söylenlerin Dolaşımı" başlıklı bildirisinde, anaakım Türk basınının Kosova söylenleri üzerinden "hayalî cemaatin" yeniden üretil-

mesinde ve popüler bilinçlerin inşasında oynadığı rol irdelenmiştir. Roland Barthes'ın tanımlaması ile "söylen", bir iletişim sistemi ve anlamlandırma tarzıdır (1990: 155-190). Söylen, giriş-gelişme-sonuç şeklinde gelişen düz çizgisel bir anlatı biçemi içerisinde olay örgüsünü ve aktörleri sunmaktadır. Bu sunumun özelliği ise sunumdaki temsillerin doğallaştırılmasıdır. Örneğin, Kalevala olsun diğer söylenler olsun, bir cemaatin varlığını/birliğini varsayararak ötekilere karşı dil, kültür ve geleneğin belli biçemlerinde, özgül bir tarih ve ait olma tasarımında ortaklığı (dahil edilenleri ve dışarıda bırakılanları) sunarlar (Verdery, 1996). Bu sunum ise o hayalî cemaatin mensupları tarafından "doğal olarak" içerilir/içselleştirilir.

Millet'in inşasında, diğer bir deyişle "bir millet doğuyor" projelerinde, popüler bilinçleri uyar(ndır)mak ve kolektif belleği oluşturmak/doldurmak için sıklıkla başvurulan araçlar, söylenler ve kahramanlık öyküleridir (Smith, 1999; Thomson, 1990: 73-82).[1] Bu araçlar ile kurulmuş/kurulan kolektif aidiyet tasarımına ilişkin genel geçer, ezeli ve ebedi hafıza kayıtları oluşturulur. Örneğin Türklerin Ergenekon, Alp Er Tunga, Battal Gazi söylenleri, Japonların Ametarasu ("Güneş Tanrıçası") söyleni ve 47 Ronin ("47 Yalnız/Sahipsiz Savaşçı") kahramanlık öyküsü ya da Sırpların Kosovo Polje söyleni ve Kral Lazar kahramanlık öyküsü gibi. Bu araçlara yakın zamanlarda özellikle "devletini arayan" etnik milliyetçilik tarafından başvurulduğu görülmektedir. Çünkü bu araçlar millet'in bekası için gerekli olan kolektif belleği hem geçmişi/tarihi *anımsama yolu* ile hem de geçmişi bugüne hatta geleceğe bağlayarak *anımsatma yolu* ile sürekli olarak yeniden doldurmaktadır. Millet'in hafızasına geçmiş, zaferleri ve yenilgileri ile kayıtlanırken, bu hafıza kayıtları ile millet, tarihten geleceği için ders almaya çağrılmaktadır. Örneğin, Slobodan Miloseviç 28 Haziran 1989 tarihinde yaptığı "Sırplar tarihlerinde asla öteki toprakları işgal etmemiş ve ötekileri sömürmemiştir. İki dünya savaşı esnasında, özgürlüğe kavuşmuşlar... öteki insanların özgürlüğe kavuşmasına da yardımcı olmuşlardır. Kosovo kahramanlığı/ruhu bizim bir zamanlar yürekli ve şerefli, yenilmeden savaşlara gidenlerden olduğumuzu unutmamıza izin vermez. Altıyüz yıl sonra, yine savaş ve çatışma içindeyiz..." şeklindeki ünlü konuşmasında, Sırpların kolektif belleğini, 600 yıldır bilinen ama dillendirilmeyen Kosova anlaşmasını ("Kosovo Covenant") dile getirerek uyarmış, Sırp milletini uyanmaya/yeniden doğmaya çağırmıştır (Mertus, 1999: 185). 1990'lı yıllarda Yugoslav Federasyonu'nun parçalanmasında ve Sırp milliyetçiliğinin (yeniden) ortaya çıkmasında sadece ekonomik ve siyasal koşullar rol oynamamış, yüzyıllar boyunca Sırpları, Hırvatla-

1 Sempozyumda Kelbechava tarafından sunulan "Bulgar Tarihyazımındaki Sahtecilik" başlıklı bildiride, tarihsel değer atfedilen ve daha sonradan kahramanlık öyküleri ile bütünleştirilen metinlerin üretimindeki kurma-yazma (uydurma da denebilir) işlemi irdelenmiştir. Tarihyazımındaki sahtecilik, söylenlerin popüler bilinçlerde dolaşıma girerek popüler bilinçlerin inşasında oynadığı rol kadar önemlidir, çünkü bir yandan "tarih" ve "bellek" doğallaştırılmakta, bir yandan da bu hafıza kayıtları içselleştirilmektedir.

rı, Boşnakları, Arnavutları, Slovenleri, Türkleri vd.ni konumlandıran Kosova anlaşması, Kral Lazar öyküsü gibi hafıza kayıtları da önemli rol oynamıştır. Bildirinin ilk kısmında milliyetçi ideoloji ve söylemsel pratikler tarafından "tarih" ve "miras"a sadece siyasal düzlemde değil, "millet"in sembolik olarak tanımlanabilmesi için popüler kültür düzleminde de başvurulması, bu başvurunun haber metinlerinde ortaya çıkışı tartışılmıştır. Özellikle etnik milliyetçi akımların, söylenler, kahramanlık öyküleri vb. söylemsel pratikleri (yeniden) dolaşıma sokmak konusunda gösterdiği özen, Kosova Polje söylenleri ve Kosova'ya farklı milletlerin milliyetçi anlatılarında atfedilen değerler (burada mekânın etnikleştirilmesi ve bellek-mekân arasında ilişki kurulması kastediliyor) ele alınmıştır. Türk milliyetçiliği açısından hiç kuşkusuz Kosova, bellek-mekân ilişkisine, sahip olduğu ikili sembolik değer ile iyi bir örnek oluşturmaktadır. Kosova, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1389'daki I. Kosova Polje savaşı ile Balkanlar'da egemenliğini kurmaya başlamasını (hafıza kaydında zaferleri) ve 1911-1913 Balkan Savaşları sonucunda Balkanlar'dan çekilmesini (hafıza kaydında yenilgileri ve ihaneti) imlemektedir.[2] Binark'ın bildirisinin ikinci kısmında ise Kosova İç Savaşını ve etnik kıyımı sonlandırmak için NATO'nun müdahalesini izleyen günlerde (Mayıs-Haziran 1999) Türk Silahlı Kuvvetlerinin KFOR katılımcısı olarak Kosova'ya gönderilmesinin anaakım Türk basınındaki haber metinlerinde, köşe yazılarında, dizi yazılarda vd. sunumu üzerinden Türklerin kolektif belleğinde Kosova'nın yerinin/anlamının kurulması ve bu anlam üretiminin ulus-devletin yeniden üretimindeki rolü incelenmiştir.

Nagy'nin "Hedef: Yugoslavya'nın Bombalanması Sırasında (1999) NATO Sırp Devlet Televizyonunu Nasıl Algıladı?" başlıklı bildirisinde ise, NATO'nun Mayıs-Haziran 1999 Yugoslavya operasyonu sırasında Sırp televizyonunun bombalanmasının nedenleri ele alınmıştır. Nagy'ye göre, NATO'nun Sırp televizyonunun doğrudan Miloseviç'in kontrolünde olduğu iddiası ile televizyon istasyonunu bombalamasının ardında, bu televizyonun Avrupa'nın bir çok yerinde izlenebiliyor olması ve bundan dolayı NATO'nun "insani yardım" operasyonunun meşruluğunun Avrupa kamuoyu tarafından sorgulanmasına yol açacak enformasyon akışında bulunması yatmaktadır. Çünkü NATO, Batı kamuoyuna medya aracılığı ile dağıtmak üzere gerek Belgrad'dan gerekse Kosova'dan, operasyonun meşruluğunu üretecek "enformasyon" (burada görüntü anlamında) temin edememiştir. Bu durumda Sırp televizyonu hem Sırplar hem de NATO ve Batı kamuoyu için tek enformasyon kaynağı konumuna geçmiştir. Nagy'ye göre, Sırp televizyonu ve NATO arasındaki propaganda savaşını, Sırp televizyonunu "susturmayı seçen" NATO kazanmıştır.

2 Türklerin kolektif belleğinde "Balkanlar/Rumeli"nin yeri konusundaki yakın zamanlı çalışmalar için bakınız: Poulton 1997; Bora 1999 ve Çalış 2001.

Avrupalı olmak ya da ol(a)mamak

Hegedus, "Macar Basınında Gelişmesini Tamamlamamış Avrupalı Kimliği ve 'Avrupakaramsarlığı'" başlıklı bildirisinde, Göteborg kararı gereğince 2004 yılında AB'ye tam üye olacak Macaristan'ın ve Macar halkının AB üyeliğini nasıl algıladıklarını, kendi kimliklerini nasıl adlandırdıklarını/tarif ettiklerini irdelemiştir. Hegedus'un aktardığı bir kamuoyu araştırmasına göre, Macar halkı kendini Doğu Avrupa'da, -hele de Balkan milletleri ile karşılaştırınca- "en çok Avrupalı" olarak görmektedir. Macaristan'ın siyasal söyleminde AB ile bütünleşme süreci ise "Avrupa'ya geri dönüş" sloganı ile, geçmişte Avrupa ile bağları "dışarıdan" güçlerce kesilmişçesine şimdi Macarların "eve geri dönüşü" şeklinde kurulmaktadır. Bu siyasal söylem, medya tarafından da benimsenerek, medyanın "biz her zaman Avrupa'ya aittik" söylemi ile pekiştirilmektedir. Ancak, Hegedus'a göre, Macar medyasında "Avrupalı kimliğinin" "Macar kimliği" ile örtüştürülmesinde yine de bir sorun var. Bu da, medyanın Avrupalı kimliğini sunarken, Avrupalı kimliğine, bir anlamda ötekine üstünlük atfederek, "AB aslında genişlemek istemiyor" kalıpyargısı ve bu kalıpyargının bir uzantısı olarak "aslında bizi istemiyorlar" şeklinde varolan bir söylem. Bu karamsar söylem ise, kamuoyunun Macaristan'ı AB içinde "küçük ve zayıf ülke" şeklinde görmesini ve "AB'de büyük ülkeler karar alıyorlar, küçükler uyguluyor" şeklindeki kanının yaygınlaşmasını desteklemektedir. Bu konuda yapılan bir başka kamuoyu araştırmasına göre, kamuoyunun yüzde 48'i yukarıdaki görüşü benimserken, yüzde 38'i bu görüşe karşı çıkmaktadır. Hegedus bildirisinde, kamuoyundaki hâkim eğilimi "Avrupakaramsarlığı" olarak adlandırmış, ancak bu durumun Avrupalı olmaya yönelik bir kuşkuculuğa dönüşmediğinin de altını çizmiştir. Hegedus'a göre temel sorun, Macar medyasının Avrupalı olmayı nasıl aktarması gerektiği, Avrupalı olmayı nasıl içselleştireceği ve ne şekilde çerçeveler koyacağıdır. Macar basını incelendiğinde, AB aslında nedir, Avrupalı kimliği nedir/kimdir vb. soruların yanıtlanmadığı, bu konuların görmezden gelindiği ve AB ile ilgili olarak Macar medya profesyonellerinin sadece Macaristan'ı ilgilendiren düzenlemelere haber olarak yer verdiği saptanmıştır. Üstelik AB'nin düzenlemelerine ilişkin yorumların Brüksel'deki muhabir tarafından genellikle "Macaristan'ın lehine mi aleyhine mi" şeklinde yapıldığı görülmüştür. Hegedus medyanın AB ile ilgili sunumuna bakarak, kamuoyunun Avrupalı/AB'li olmayı bir "kimlik" olarak değil de, bir rol veya bir statü/konum olarak algıladığı sonucuna varmıştır. Macar kamuoyunun AB'ye bir an önce dahil olma konusunda verdiği destek ise, Hegedus'a göre AB'ye dahil olmak ile Macaristan'ın ekonomik kazanımlarının artacağını düşünme vb. pragmatik nedenlere yaslanmaktadır. Hegedus'un Macar medyasına yönelik kaygılarının ve sorgulamalarının Türk medyası için de geçerli olduğunu ve medya metinlerinde Avrupalı olmak ya da ol(a)mamak sorununa ilişkin adlandırmaların, durum tanımlarının incelenmesinin gerekli olduğunu düşünüyorum.

Adlandırmalar ve konumlandırmalar

Pavlikova'nın "1990'larda Çek-Slovak, Çek-Roman (Çingene) İlişkileri" başlıklı bildirisinde Çek Cumhuriyeti Savunma Bakanlığı'nın Araştırma Bölümü tarafından gerçekleştirilen "etnik halklar arasındaki ilişki ve birbirini konumlandırma" araştırmasının verileri sunuldu. Bu araştırmanın kanımca ilginç yönü, 1990'lı yılların ikinci yarısında Çekoslavakya'nın siyasal nedenlerle ikiye ayrılmasına, Çek ve Slovakya Cumhuriyetlerinin kurulmasına, Çek ve Slovak milletlerinin (yeniden) yaratılmasına rağmen Çeklerin kendilerine en yakın etnik grup olarak hâlâ Slovakları konumlandırdığını göstermesidir. Buna karşın aynı araştırma, Romanların Çek kamuoyunda negatif imgelerinin azalmadan devam ettiğini göstermektedir. Pavlikova'ya göre araştırmanın verileri, aralarında gündelik olarak kültürel temasın/iletişimin olduğu etnik gruplar birbirlerini yakın olarak konumlandırmaktadır, şeklinde yorumlanmalıdır. Pavlikova'ya göre ırkçı önyargıların üstesinden gelinmesinde farklı kimlikler arasında günlük yaşamda temasın/karşılaşmaların kurulmasının desteklenmesi önemli bir çözüm stratejisidir.

Milli kimliklerin bekasında kadının "anne" olarak rolü

Halkias'ın "Demografika'nın Basındaki Sunumunda Yunan Ulusal Kimliği" başlıklı bildirisi ise Yunan basınında sıklıkla gündeme getirilen Yunanlı annelerin düşük doğum oranı "sorununun" milliyetçi söylemlere koşut olarak sunulması durumunu ele almıştır. Halkias'a göre, Yunan medyasında, Yunan milletinin bekasını tehdit eden sorunlar 1990'lı yıllarda iki yeni düşmanın/tehdidin keşfedilmesi ile yeniden tanımlanmıştır. Bunlardan ilki Balkanlar'da Yugoslav Federasyonunun dağılması sonucu kurulan Makedonya devleti ve bu devletin Eski Yunan/Antik Hellen simgelerine sahip çıkışı; diğeri de Yunanistan'daki göçmen nüfusundaki artıştır. İlk düşmanın/tehdidin varlığı "Makedonya" adlandırmasının ve "Makedon" kimliğinin reddedilmesi ile çözülürken; ikinci tehdit, yani Yunanistan'daki Arnavut asıllı etnik nüfusun yüksek doğum oranı, medya tarafından içerideki etnik öteki tehlikesi şeklinde sunulmaktadır. Bu bağlamda, "demografika" sorunu ise Yunanlı kadınların bu iki tehdide karşı üstlerine düşen "milli" vazifeyi yerine getirmemelerinin bir sonucudur. Halkias bildirisinin ilk kısmında, milletin bekası ve doğum arasındaki ilişkiyi irdelemiş, kadının doğurganlığının örneğin Arnavut milliyetçiliği tarafından "milletin bekası" adına kullanıldığını saptamıştır. Arnavut milliyetçiliği her yeni doğan kız bebeği, yeni Arnavut ailelerin kurulması olarak görürken, Yunan milliyetçi söylemi her yeni doğan erkek bebeği milletin devamı olarak görmektedir. Halkias, bildirisinin ikinci kısmında Yunan basınından verdiği örneklerle demografika sorununun millet'i üretmek ve milli kimliği tanımlamak için hangi söylemsel pratikler içerisinde sunulduğunu göstermiştir. Halkias'ın incelediği bir haber fotoğrafı

örneği oldukça ilginçtir. Yaşlı bir kadın alış-veriş sepetini yokuş yukarı itmeye çalışmaktadır. Bu fotoğrafta ülke ve millet sembolik olarak dişileştirilmekte, güçsüzlüğü ortaya konmakta, yananlamsal düzlemde Yunan milletinin geleceğinin tehdit altında olduğuna işaret edilmektedir. Haber fotoğrafının altında ise demografika sorunu ele alınmaktadır. Halkias'ın bildirisi ataerkil ideoloji ile milliyetçi söylem ve pratiklerin toplumsal cinsiyet rollerini kurmadaki el eleliğini tartışması açısından oldukça zihin açıcı idi. Bu el eleliğe medya metinlerinin verdiği destek ise kanımca üzerinde özellikle durulması gereken bir sorun. Halkias bildirisinin sonunda araştırmasının, "demografika" sorununu nasıl algıladıklarına ilişkin olarak 120 Yunanlı kadınla yapacağı derinlemesine görüşmelerle devam edeceğini belirtti. Halkias'a göre, toplumların üzerine çöken fanatikleşmiş/fanatikleştirilmiş milli kimlik paranoyasından kurtulmanın yolu çokkültürlü toplumsal yapılanmanın kurulmasından geçmektedir.

Kimlik egzersizi

Kişisel bir anekdot ile popüler bilinçlerin inşasını, adlandırmaları, konumlandırmaları ve kimlik-lenme sürecini örneklendirmek istiyorum. Atina'nın Monastiraki semtindeki küçük Ifestou sokağında karşılıklı olarak sıralanan dükkanlar arasından bir ayakkabıcı dükkanında sandaletlere bakarken yanıma yaklaşan satıcı genç, bir yandan dükkândaki malların tanıtımını yapmaya çalışıyor bir yandan da benim hangi "ulustan" olduğumu soruyordu (tarih 21.08.2001). Ben de doğrudan yanıt vermek yerine, bir "kimlik egzersizi"[3] oynamaya karar vererek, benim hangi "ulustan" olduğumun tahmin edilmesini istedim. Satıcı genç önce "Fransız" yanıtını verdi. Ben tahminini olumsuzlayınca "Belçikalı" diye sürdürdü tahmini. Bunun üzerine gence "oldukça yakın bir ülkeden" şeklinde ipucu verdim. Ancak, bu ipucuna rağmen genç, bir türlü doğru tahminde bulunamıyordu. Bunun üzerine gence Yunanistan'ın sınır komşularını sıraladım: "Bulgaristan, Makedonya, İtalya, Arnavutluk ve Türkiye". Bunun üzerine genç tasavvurundaki "Türk" kimliğine ilişkin kurgular bozulduğu için bir tür hayal kırıklığı ile "Türkiye" yanıtını verdi. Ancak, birden aklına bir şey gelmiş olacak ki heyecanla "Makedonya Yunanistan'ın sınır komşusu değildir" dedi. Ben ise şaşkın bir şekilde "Makedonya, Yunanistan'ın sınır komşusu olmalı, yanlış hatırladığımı sanmıyorum" derken, genç "Hayır, Skopje" diyerek Yunanistan'ın kuzeybatıdaki sınır komşusunun "adını" düzeltiyordu. Bunun üzerine "Skopje" adında Balkanlar'da resmî bir devlet olmadığını söyleyerek, bu "devlet" nereden çıktı şeklinde bir soru yöneltince, genç kınayan gözlerle, "Skopje'yi nasıl olur da bilmiyorsunuz!" dedi. Skopje'nin Türk-

3 "Kimlik egzersizi" adlandırması için Serpil A. Cengiz, Barış Kılıçbay ve Ece Saygun'a teşekkür ederim. Ayrıca bu kısa sempozyum değerlendirme yazısını okuyarak katkıda bulunan Mine Gencel Bek'e de teşekkür ederim.

çe'de ve Türk tarih yazımında/metinlerinde "Üsküp" olarak adlandırıldığını anımsayarak, "Skopje, Makedonya'nın başkentidir" yanıtını verdim. Bu yanıt üzerine, genç daha da heyecanlanarak, "Makedonya diye bir devlet yoktur. Orasına biz 'Skopje devleti' deriz. Makedonya Yunanistan'ın kuzey topraklarına verilen addır. Gerçek Makedonya Yunanistan'dadır. Onların Makedonyası sahtedir/uydurmadır. Biliyor musunuz 'Büyük Makedonya' hayalini? Harita basmışlar, Thessaloniki'yi (Selanik) bile sınırları içine katmışlar. Üstelik Skopje'de sadece Slavlar yok. Arnavutlar da var, Yunanlılar da var. Skopje onları yok sayıyor, Skopje tek Skopje'lilerin diyor" dedi. Yanıt olarak, "Haritalar ve coğrafi sınırlar üretilmiş, tasarlanmış şeylerdir" dedim ve "Bu kadar sinirlenme... soruna daha serin yaklaş. Balkanlar'daki her ulus kendi tarihini yazıyor, sadece Makedonya değil. Balkanlar'da etnik-milliyetçilik 'Büyük...' rüyasını hep kendi meşruluğu için kullanıyor. Balkanlar'da hiçbir ulus-devlet homojen değildir; çoklu-kimlikleriyle heterojendir: Makedonya da, Bulgaristan da, Yunanistan da, Türkiye de!" diye ekledim. Bu sözlerim üzerine dükkânın sahibi olduğunu sandığım orta yaşlardaki bir kadın söze girerek, "Yunanistan yüzde yüz Yunanlıdır, homojendir. Burada etnik azınlık yoktur" dedi. "Kuzey Yunanistan'da yaşayanlar etnik azınlık değil mi?" deyince, satıcı genç, "Evet, Kuzey Yunanistan'da Komotini'de (Gümülcine) yaşayanlar Türkiye'den gelmiş Türklerdir. Türkçe eğitim görürler, Türkçe konuşurlar. Ama resmî dilleri Yunanca'dır. Dolayısıyla Yunanca da bilirler. Onlar hariç, tüm Yunanistan homojendir" dedi. Gencin sözlerini onaylayan kadın "Yunanlılar Yunanlılar ile bir olmalı, Türkler Türklerle...Aksi halde her şey karmaşık oluyor. Kültürler farklı..." şeklinde konuşmasına devam etti. Ben de farklılıklarla bir arada yaşamanın toplumsal yaşamı daha zengin kılacağını öne sürdüm. Bunun üzerine satıcı genç, "We don't want to be 'türlü türlü'. Do you understand what I mean? 'türlü türlü'" dedi. Satıcı genç "türlü türlü" sözcüğünü Türkçe olarak ve düz anlamıyla kullanmıştı, yani "çeşitli, karışık, heterojen olmak". Bu sözler üzerine, dükkândaki konuşmamızın sonuna geldiğini anladım ve satıcı gence sohbet için teşekkür ederek dükkândan ayrıldım. Sokaktaki bu deneyim, sıradan milliyetçiliğin popüler bilinçlerde ne şekillerde yaşadığına, aidiyet tasarımlarının hangi mekanizmalar aracılığıyla üstlenildiklerine ve kimliklenme sürecinin kendisine, sanırım oldukça yerinde bir örnek oluşturuyor.

Yukarıdaki örnek, kimliğin, hiçbir zaman bütünleşik olmadığına, üstelik gittikçe daha parçalı ve karmaşık bir hal aldığına, birbiriyle kesişen, birbirine rakip durumdaki farklı söylemler, pratikler, konumlar tarafından çoğul olarak oluşturulduğuna işaret etmektedir (Hall, 1996:4). 'Ben' kendini ifade etmeye çalışırken/kendini konumlandırmaya çalışırken bile 'öteki'nin dili'ni kendininkine ekliyor/katıyor, kendinin deneyimi ve öteki'nin deneyimi dil'in uzlaşımsal alanında çakışıyor/kesişiyor. Böylece *kimliklenme, bir süreç olarak*, Hall'u izleyerek açıklarsak, bir yandan küresel, yerel, materyal, tarihî, kültürel söylemler

ve koşullar ile deneyimler bağlamında sürekli olarak kurulan, bir yandan da farklı öğelerin arasında süregelen müzakerenin sonucunda ortaya çıkan gerilimce biçimlendirilen bir aidiyet tasarımı olarak gerçekleşir (1996: 1-17; 1998a: 178; 1998b: 71-76). Ayrıca Hall'un da altını çizdiği gibi, kimlikler söylemlerin içinde, tarihsel ve kurumsal alanlarda kuruluyor (1996:4). Bu bağlamda, "We don't want to be 'türlü türlü'..." cümlesi, ulus-devletin içerisinde farklı kimliklerin (etnik, dinsel ve kültürel) varlığını dışlarken, çelişik bir biçimde öteki kimliklerin tortusunun bugüne de çöktüğünü göstermekte, kimliğin tekil olmadığını imlemekte, hafızanın aslında çelişik ve çatışan kayıtlardan oluştuğunu ortaya koymaktadır. "Türlü türlü" vb. söylemsel pratiklerde ötekilerin varlığı ironik bir şekilde ortaya çıkmakta, aslında belki de hortlamaktadır. Hafıza kayıtlarındaki bu çelişkilerin ve çatışmaların -eğer çoklu ve farklı kimlik kurgularının biraradalığı gerçekten arzu ediliyorsa- özellikle Balkanlar'da çözüm önerilerinin geliştirilmesinde hareket noktalarından birini oluşturduğunu düşünüyorum.

Sempozyuma ilişkin yapılacak son bir değerlendirme de sempozyumun yerine ilişkin. Sempozyumun İskeçe'de gerçekleştirilmesi katılımcılara, söylenlerin ve kahramanlık öykülerinin günümüzü nasıl işgal ettiğini, kimliğin/kimliklenmenin popüler bilinçlerde inşası işlemini "yerinde" ilk elden gözlemlemeleri, deneyimlemeleri olanağını sunması açısından "yerinde" idi.

KAYNAKLAR

Anderson, B. (1993) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.

Barthes, R. (1990) *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Bora, T. (1999) *Yeni Dünya Düzeninin Av Sahası*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Çalış, Ş. (2001) *Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Neo-Osmanlıcılık, Özal ve Balkanlar*, Çizgi Kitabevi, Konya.

Hall, S. (1996) "Introduction: Who needs 'Identity'?", Stuart Hall ve Paul du Gay. (der.) *Questions of Cultural Identity* içinde, Sage, Londra, ss. 1-17.

Hall, S. (1998a) "Kültürel kimlik ve diaspora", J. Rutherford vd. (der.) *Kimlik*. içinde, Sarmal Yayınları, İstanbul, ss. 173-192.

Hall, S. (1998b) "Eski ve yeni kimlikler, eski ve yeni etniklikler", Anthony King (der.) *Kültür, Küreselleşme ve Dünya-sistemi* içinde, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, ss. 63-96.

Mertus, J.A. (1999) *Kosovo: How Myths and Truths Started A War*, UCLA Press, Berkeley.

Poulton, H. (1997) "Turkey as kin-state: Turkish foreign policy towards Turkish and Muslim communties in the Balkans" H. Poulton ve S. Taji-Farouki (der.) *Muslim Identity and the Balkan State* içinde, Hurst & Company, Londra, ss. 194-213.

Smith, A. (1999) *Myths and Memories of the Nation*, Oxford University Press, New York.

Thomson, A. (1990) "The Anzac legend: Exploring national myth and memory in Australia", R. Samuel ve P. Thompson. (der.) *The Myths We Live By* içinde, Routledge, Londra, ss. 73-82.

Verdery, K. (1996) "Whither 'nation' and 'nationalism'?", G. Balakrishan (der.) *Mapping the Nation* içinde, Verso, Londra, ss. 226-234.

Abstracts (İngilizce özetler)

Separation and mortality

SAFFET MURAT TURA

In this article separation and mortality is discussed as the universal trauma of human life. Separation is in the essential domain of psychoanalytic inquiry whereas mortality trangresses the borders of psychoanalysis directing us to an existential domain. Nevertheless the working through of both traumas in the analytic atmosphere contributes human life new meanings as far as transcendence is concerned. The article also discusses the pains of living in a cultural world where existence lacks such a transcendence problematique.

⌘

Turks/Kurds, mothers and politics: A comment on Turkish and Kurdish mothers who lost their sons in the war

SERPİL SANCAR

Twenty years of war in Turkey reflect as a trauma to the lives of mothers who lost their sons in the war. Whether Turk or Kurd, for those women who have to cope with loss of beloved ones, war means deprivation, poverty and breaking off with the fundamental emotional ties that make life meaningful. This essay is based on interviews with Turkish mothers who do not realize that they virtually live in a war, and Kurdish mothers who are part of the war, on motherhood, war, politics and the future of Turkey. Politics of war politicize women, or rather make them the "tools" or the "victims" of violence politics. This "politicization" that is constructed over motherhood does not give those women the opportunity to trans-

form the main style of politics. Mothers believe the solution should come from the political institutions – the assembly. But the lack of connection between political institutions and the women, make the words of mothers "apolitical". The politicization of mothers reproduce the "victimhood" of women as far as it fails to cooperate with a political movement against despotism, violence, racism, sexism, militarism and exploitation.

⌘

A comparison between the mental states and bereavement reactions of the people who lost first degree relative in a traumatic manner with those whose relatives have died of leukemia

TUBA ÖZPOLAT OLGUN - ŞAHİKA YÜKSEL

The main aim of this study is to compare the mental states and bereavement reactions of the people who lost first degree relative in a traumatic manner with those whose relatives have died of leukemia. The factors determining the bereavement process following a traumatic loss and the long term effects of traumatic loss are also investigated.

Ninety people who lost a first degree relative 1-5 years ago are accepted to the study. The participants are divided into three groups according to the way of death of their relatives. The first group is consisted of people whose relatives have died in a military fight, in the second group there are people whose relatives were killed by unknown persons or are still lost and the third group is consisted of people who lost their relatives because of leukemia. The bereaved relatives are evaluated through Semi Structured Interwiev Form, Hamilton Depression Rating Scale (HAM-D), Hamilton Anxiety Rating Scale (HAM-A), Structured Diagnostic Interwiev for DSM-III-R (SCID), Symptom Check List- 90-R (SCL-90-R), Inventory of Complicated Grief and Impact of Event Scale-Revised Form.

The mean age of the participants are 39. %60 of them are women and %64 are married. A significant majority of the participants is composed of hausewives (%43), primary or secondary school graduates (%67) and low socioeconomic status (%67). %50 of the bereaved relatives are the ones who lost their brothers or sisters, %25 are mother who lost their children and %13 are fathers who lost their children.

The severity of the psychiatric illnesses of the people whose relatives have died in a military fight is significantly more than the other two groups. The scores of the Inventory Complicated Grief and Impact of Event Scale-Revised Form of the two groups who lost their relatives in a traumatic manner, are higher than the scores of the people whose relatives have died of leukemia. The severity of the psychiatric illnesses and complicated grief tend to decrease in time but not signifi-

cantly. The age, marital status, socioeconomic level, ethnic origin, religious belief, childhood and adulty loss history of the bereaved people are found to have no significant effect on the psychiatric illness and complicated grief level. The mother who lost their children, the women, the ones with low educational level, the ones who have a history of an affective or somatoform disorder and the ones who have chronic physical illness are determined to have higher score in psychiatric illness and complicated grief scale. The scores of men, working people and the ones with high educational level are lower.

The findings of the study are discussed in the contex of related literature. Psychiatric illness and complicated grief following traumatic losses are more severe than the ones following the losses due to natural causes. A complex interaction between many factors are thought to have a role in the development of the grief process following the traumatic losses.

Individual and social implications of traumatic experiences

ÖZGE YENİER DUMAN - EROL GÖKA

Today the concept of trauma is so much broadened to include a wide range of events such as war, torture, rape, natural disasters, accidents, immigration, acute or chronic diseases and the loss of acquitances. These events can have serious traumatizing effects on mental life of individuals. Whether these traumatizing events have permenant effects or not depends both on personal characteristics of individuals and on the reaction of their social surroundings to the traumatic events in question.

Mental disorders that result from the "individual" dimension of trauma are the subject matter of psychiatry. However leaving all responsibility of trauma related issues to psychiatry because of its present engagement with the subject may lead to disregard and psychiatrization of the social dimension of trauma.

In recent months doctor-patient relations were again under close inspection in the context of a traumatic event. Prisoners were in an act of starving to death against the cell-type prisons. The act of prisoners for starving to death can be described as a social trauma not only because of its effects on a wide variety of people from the society such as the prisoners themselves, their families, physicians and other health workers but also because this action itself have the potential of traumatizing the whole social space.

It's possible to define Turkey as a country of traumas where we experience natural disasters, traffic terror, violence within family and violence at social environment. It is also difficult to determine the severity of individual and social effects of these diverse traumatic events. There are more then ten thousand people who

had lost their lives at the earthquake of Marmara and forty thousand people who had died at the conflicts at Southeast Anatolia. Three million people had changed or were forced to change their places within the borders of the country and thousands of people had consulted the legal authorities with the claim of torture or had consulted the medical authorities for help with the same claim. In defining the situation in Turkey, the major difficulty lies in making a clear discrimination between nature-bound trauma and human-bound trauma. In order to live in environments that are free of psychological violence it is necessary to clean the environment from violence instead of escaping from it. The survival of the society from the effects of traumatic events can be possible by excerting an active control over them that is similar to the survival strategies at the individual level.

⌘

Trauma, posttraumatic stress disorder and cognitive-behaviorist treatment

EBRU ŞALCIOĞLU

Psychological trauma due to natural disasters, wars, road accidents, or various forms of violence is known to be associated with severe psychological problems in the short- and long-term. Of these problems Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) is widely recognized by the world psychiatric community. PTSD symptoms are clustered in three categories: (1) re-experiencing of the trauma events, (2) avoidance of trauma reminders and emotional numbing, and (3) hyper-arousal symptoms such as extreme alertness due to a sense of impending danger, and increased startle reactions. PTSD is a chronic and disabling condition, which, if left untreated, may persist for years, decades, or even a lifetime. It may severely impair work, social, and family functioning. This paper attempts to give a brief review of the literature about the studies of PTSD. It gives an overview about the course, prevalence, risk factors for the disorder as well as psychological theories that try to explain its etiology. Finally treatment issues are discussed within a framework that addresses the need for systematic and long-term efforts in dealing with the mental health effects of large-scale disasters.

⌘

Earthquake and trauma

SEDAT IŞIKLI

Trauma and disaster are part of our everyday lives, despite our wishes. With the advent of mass communications, we are more aware than ever of the frequency of these events; we see and hear both manmade and natural disasters from around the globe rather than only in our own community. Traumas and disasters

affect hundreds of thousands every year: victims, their relatives, their friends, disaster workers, and witnesses. The main objective of the present paper is to introduce the concepts of trauma and possible deleterious psychological consequences of earthquakes as traumatic events which are greatly feared, probably more than most other kind of disaster.

Mobile phones in Turkey: A technology of dissociation

F. ASUMAN SUNER

This article aims to discuss the use of mobile phones in Turkey since the late 1990s. The data used in the article are based on the findings of a survey entitled "The Diffusion and the Usage of Information Technologies in Turkey –2000" (DUITT-2000) conducted by TÜBİTAK-BİLTEN (Scientific and Technical Research Council of Turkey - Information Technology and Electronics Research Institute). One of the most striking outcomes of DUITT-2000 is the dramatic increase in the mobile phone ownership in Turkey from 1997 to 2000. The survey demonstrates that 50.2 % of the total number of households in urban areas (the settlements with a population of 20,000 or more) in Turkey have access to mobile phone technology (i.e., have at least one mobile phone at the household) by the year 2000. The rate of the mobile phone ownership on the basis of household was 10.1 % in 1997. The data prove that mobile phone ownership in Turkey increased nearly five times in three years between 1997 and 2000.

The article attempts to make sense of this development by employing a critical cultural analysis investigating the network of symbolic meanings established around the mobile phone technology in Turkey in relation to the recent crisis around the notions of belongingness, home, homeland.

Emigration has become a widespread aspiration in Turkish society, particularly since the end of the 1990s. The prime motive behind this collective desire can be described as a mode of growing pessimism, and even despair, about the possible life prospects that people expect to have if they continue to stay in Turkey. We can identify two developments in particular which contributed to the surfacing of such a mood: The Marmara Quake in 1999 that killed more than 20,000 people and left millions homeless; and the economic breakdown of the February 2001 as an outcome of which the state of relative economic stability that had been reached during the last couple of years was once again lost. As a result of these developments, the notions of "home" and "homeland" have become sites of insecurity, instability and crisis in Turkey since the late 1990s, and consequently, more and more people began considering to leave their homeland for a better life at another country.

The article develops a comparative analysis which attempts to conceive the

symbolic meanings established around mobile phones in Turkey in relation to the reception of the mobile phone technology in some other non-Western societies which experience the condition of crisis like Turkey. As an easily accessible information and communication technology, which requires a certain degree of technological literacy from its user, mobile phones are perceived in these societies primarily as a symbol of "global culture." The strongest connotative meaning that mobile phones generate is a prospect of "catching up with the world" or "feeling like an inhabitant of the world." As the mobile phone connects its user to the "world," it creates an illusory dissociation from the immediate cultural locality that one has to inhabit. The mobile phone, in this regard, is a means of "being elsewhere" without physical mobility. It functions, in other words, as a means of a temporary migration to the imaginary space of the "global world."

⌘

The socio-cultural and socio-economic analysis of the Menemen event

NURŞEN MAZICI

Menemen event is one of the eighteen riots that occurred in the first fifteen years of the Republic; in the official history it is represented as a religious upheaval. Menemen, with its geographical location and social and cultural characteristics is not a typical place for such a riot. In this essay, the reasons behind the riot is observed. These reasons, especially the economic ones, are closely related with the politics of that period. In 1930s, the economic problems caused by internal and external factors, deeply affected the Aegean Region where the main source of income was agriculture; the new concepts and institutions that were brought to define the nation-state alienated the people; Republic was represented as the regime of urban people, and poor and uneducated masses held on to the traditional institutions of the old regime. A marginal group was mobilized through religious symbols but the Republican People's Party abused this and used it as an excuse to close the Free Republican Party. Although the religious organising of the people was known, preventive measures were not taken and the military did not intervene, and these reveal the utilisation of the riot by the government.

⌘

Ataturk statues and the visualization of official history in the early Republican Turkey

FAİK GÜR

In the inter-war period in Europe, the notion of relations between state and society illustrated different conceptualizations of modernization. In Northern Europe,

the British Empire, and France, modernization was widely based on 'individual autonomy.' In Italy, Germany, Russia and Turkey, however, the political elite rejected this model and employed 'collectivity' as their foundation for understanding relations between state and society. They believed that collectivity in terms of work, culture and class would create a powerful society and state. Therefore, they sought to create a "truly revolutionary culture" by which to define the state and advance its claims.

The construction of a new Turkish state and society between 1923 and 1945 best exemplifies this model. Immediately following the foundation of the Turkish Republic in 1923, the new political authority began to transform the "corrupt," and "rotten" Ottoman Empire into a new modern nation. For the new Turkish political elite, relations between society and state had to be shifted from a religious to a secular base in order to foster the growth of secularized authority and a secular social order. They considered a "Turkified" nation, a more racially and culturally homogenous population, as the first requirement of such secularization. The exchange of populations with Greece (1923-1925) and the subsequent suppression of the Kurds (1924 - 1936) were designed to homogenize the population. Partly in an attempt to undermine any wider Islamic identification in the populace, imposition of a Turkifying compulsory romanization soon followed. These projects could not alone create new loyalties. They were therefore paired with a complementary positive emotional element: visible and public markers designed to draw and hold popular loyalty. The "paraphernalia" of the new nation were created with expedience, and included emblems, literature, music, architecture, national museums, statues and monuments.

Turkey was not alone at this time. Its northern neighbor, the most important 'enemy' of Turkey, the Russian Empire, was also going through revolutionary changes. For the Russian and Turkish new political order, there needed to be innovative symbols to conquer and then to crush the currently available ones in pursuit of a nationwide cult that could be instrumental in the emergence of Turkish and Russian nationalism as well as in the visualization of Turkish and Russian experience of modernity.

I would argue that erection of Ataturk statues was among the most influential performances of the new political order in the early Republican Turkey. These statues were erected in public spaces and in squares and thus they were expected to provide the highest possible visibility and thus perceptibility. More than forty Ataturk statues and monuments were erected in Ankara, Istanbul and other major cities. I argue that most of these statues visualize Turkish official history as well as a nation's birth in terms of the conscious disassociation of the past from the present.

iktisat dergisi OKUNUR!

• ESKİ SAYILARI DA OKUNUR •

EDİNEBİLECEĞİNİZ SAYILAR

SAYI	KONU
268	Keynes
305-307	Değişen Dünya, Doğu Avrupa ve Türkiye
313	Kadın Hakları, Avrupa Topluluğu ve Türkiye
314	Değişen Dünya ve Yeni Sağ
333	Üçüncü Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi
341	Sosyal Demokrasi Krizde
342	Büyüyen Asya Şans mı, Tehlike mi?
343	İslamcılar Strateji Arayışında
344	Sanayileşme Stratejisi
347	Globalleşme Kıskacında Türkiye
348	Krizden Çıkış İçin Son Hamle Özelleştirme
350	İslam Ekonomisi
353-354	Solun Yeni Ekonomi Politikaları
355	Ekonominin Gerçekleri ('94'den '95'e)
359	Gümrük Birliği mi, İslam Ortak Pazarı mı?
360-361	Sosyal Güvenlik Sistemi: Sorunlar ve Çözümleri
362	Küreselleşme, Ulus Devlet ve Kimlik
364	Eğitim Politikaları
365	İktisat Teorisinde Son Gelişmeler
366-367	Kapitalizm ve Azgelişmişlik Kalkınma İktisadının Sonu mu?
368	Türkiye'de Sermaye, Devlet, Siyaset (22. İktisatçılar Haftası)
369	Sendikalar ve Küreselleşme
370-371	İşgücü, Esneklik ve Sermaye
372	Gelişme, İtaat ve Değişim
373	Reel Sosyalizmin Krizi ve Gelecek
374	Seçim Sistemleri, Temsil Krizi ve Türkiye
375	Uluslararası Sistemdeki Değişimler ve Türkiye
376	Üniversiteler, Bilim ve İktisat
377	Kadınlar ve Çalışma Yaşamı
378	Finans, Rant ve Küresel İlişkiler Ağında Türkiye
379	Enflasyon, Eşitsizlikler ve Engeller
380	Türkiye'nin Dinamikleri (23. İktisatçılar Haftası)
381	Küreselleşen Sermayenin Anayasası: MAI
382	Genç İktisatçının Meslek Rehberi, Globalleşme ve Devlet
383	75. Yılında Cumhuriyet
384	Kriz
385	Konsolde Bütçe: Durum ve Beklentiler
386	Yeni Dünya Düzeninde Türkiye
387	Sermaye Piyasaları ve Bankalar
388	Türkiye'de Siyasetin Boyutları
389	İktisat Metodolojisi
390-391	Yüzyıl Biterken Geleceğe Bakış (24. İktisatçılar Haftası)
392-393	Sosyal Demokrasi
394	Devlet-i Aliyye'nin Mirası
395	Ulaştırma Ekonomisi
396	Seçmeler-İktisat Yazıları
397-398	Bütçe ve Maliye Politikaları
399	Türkiye-AB-Avrasya
400	Borsanın Gelişiminde Kurumsal Yatırımcılar
401-402	Değişen Dünyada Türkiye'nin Yeri (25. İktisatçılar Haftası)
403	Devlet ve Kapitalizm (I)
404	Devlet ve Kapitalizm (II)
405	Ekonomide İstikrar Arayışları
406	Dünya Ekonomisinde Yeni Oluşumlar
407	Bütçe: Toplumsal Paylaşım Aracı

SÜREKLİ İZLEMEK İSTİYORSANIZ ABONE OLUN

Cumhuriyet Cad. Ceylan Apt. No:27/6 80090 Taksim/İSTANBUL
Tel: (0212) 250 50 34 - 235 61 55 • Fax: (0212) 255 17 73 • e-posta: dergi@ifmc.org.tr • İnternet: www.ifmc@org.tr

İletişim'den

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

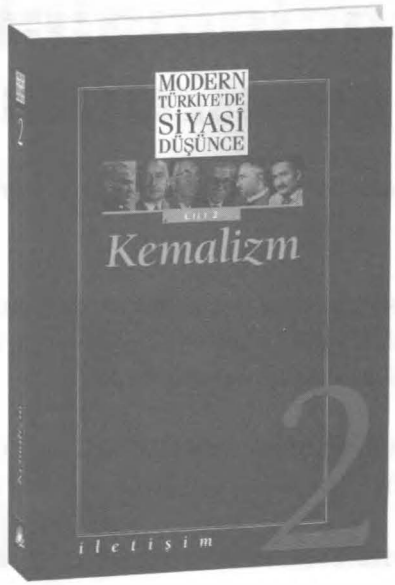
CİLT EDİTÖRLERİ

1. CİLT *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi:* MEHMET Ö. ALKAN • **2. CİLT** *Kemalizm:* AHMET İNSEL
3. CİLT *Batıcılık:* UYGUR KOCABAŞOĞLU • **4. CİLT** *Milliyetçilik:* TANIL BORA
5. CİLT *Muhafazakârlık:* AHMET ÇİĞDEM • **6. CİLT** *İslâmcılık:* YASIN AKTAY
7. CİLT *Liberalizm:* MUSTAFA ERDOĞAN • **8. CİLT** *Sol Düşünce:* MURAT GÜLTEKİNGİL
9. CİLT *Dönemler ve Karakteristikler:* OMER LAÇINER

CILT 2

Kemalizm

Kemalizm'de, modern Türkiye'nin siyasal yaşamında bir tür matris ideoloji konumundaki "Kemalizm/Atatürkçülük"ün Türkiye'nin 80 yıllık tarihinde oynadığı olumlu rol kadar, neden olduğu olumsuz etkileri de inceleyen ve bunu esas olarak siyasal düşün boyutunda değerlendiren yazılar yer alıyor.



EDİTÖR AHMET İNSEL

2. CİLDİN YAZARLARI

DOĞAN AKYAZ • FARUK ALPKAYA • CUMHUR ASLAN • TOKTAMIŞ ATEŞ • SUAVİ AYDIN • MURAT BELGE • TANIL BORA • HAMİT BOZARSLAN • ÜMİT CİZRE • NUR BETÜL ÇELİK • AHMET DEMİREL • M. GÖRKEM DOĞAN • TARHAN ERDEM • NECMİ ERDOĞAN • NURAY KARACA ERE REM • BAĞIŞ ERTEN • ALİ GEVGİLİLİ • ÖZGÜR SEVGİ GÖRAL • ASENA GÜNAL • ATTİLÂ İLHAN • AHMET İNSEL • AYKUT KANSU • BARIŞ KARACASU • M. ASİM KARAÖMERLİOĞLU • KURTULUŞ KAYALI • ALİ KAZANCIGİL • CEMİL KOÇAK • ORHAN KOÇAK • LEVENT KÖKER • DUYGU KÖKSAL • BİLSAY KURUÇ • AHMET KUYAŞ • ATİLLA LÖK • ELÇİN MACAR • NURŞEN MAZICI • NURAY MERT • HANDE ÖZKAN • TAHA PARLA • AYŞE SAKTANBER • MEHMET SOYDAŞ • BİRSEN TALAY • YÜKSEL TAŞKIN • METE TUNÇAY • ÖMER TURAN • MUSTAFA TÜRKEŞ • ÖMER TÜRKEŞ • HAKKI UYAR • HASAN ÜNDER • CENNET ÜNVER • BÜLENT VARLIK • NEŞE G. YEŞİLKAYA • MESUT YEĞEN • AHMET YILDIZ • ERİK JAN ZURCHER

İletişim Yayınları A.Ş. Klodfarer Caddesi İletişim Han 7, 34400 Cağaloğlu - İstanbul Tel. (0212) 516 22 60-61-62 • Fax: (0212) 516 12 58
INTERNET: www.iletisim.com.tr • iletisim@iletisim.com.tr • DAĞITIM: İlda - İletişim Yayın Dağıtımı ve Satış Ticaret A.Ş.
İstanbul Tel. (212) 638 55 45 - 638 55 71 - 638 55 75 • Faks: (212) 517 71 57 • Ankara Tel. (312) 417 78 35 • Faks: (312) 425 06 82

Toplum ve Bilim

84

Öncü Elias ve medeniyetin öyküsü **Esenbel** Türk ve Japon uygarlık süreçleri **Yumul** Bitmemiş bir proje olarak beden **Navaro-Yaşın** Cumhuriyetin ilk yıllarında evişinin rasyonelleşmesi **Hammer** Norbert Elias'ın uygarlık kuramı: Eleştiriler ve gelişmeler **Imbusch** Uygarlık kuramı ve şiddet sorunu **Yontar** Norbert Elias'ın insan bilimleri kavramı ve bilgi sosyolojisi **Çağlar** Alman-Türkleri ve tüketim çalışmaları **Gencer** Türkiye'de laikliğin tarihî dinamikleri **Yalçın-Heckmann** Kürt aşiretleri, aşiret liderleri ve global süreçler **Dursun** Zaman: Modern ve postmodern **Atay** Halifeliğin kaldırılması üzerine

85

Öncü ve Köse Türkiye'de mühendis ve mimarların sınıfları ve ideolojileri **Ansel** Dünyada teknolojik değişim ve mühendisler **Artun** Mühendis, 1975 -2000 **Öngen** Teknik emekgücünün sınıfsal profili **Acar** Tasarımın ayrışan yolları **Çağlar** Türkiye'de orman mühendisleri **Aydın** Genetik mühendislik, yoksulluk ve gıda sorunu **Uğur ve Alkan** İşadamı-Devlet ilişkileri perspektifinden MÜSİAD **Berk** Türk kimliği yaratmada çevirilerin yerelleştirilmesi

86

İnsel Amartya Sen'in etik iktisat önerisi **Ercan ve Özar** Emek piyasası teorileri ve Türkiye'de emek piyasası çalışmaları **Köse ve Öncü** 1980 sonrası dönemde Türkiye imalat sanayii **Türkün-Erendil** Denizli örneği üzerinden üretim ve işgücünün değişen yapısı **Güler-Müftüoğlu** İstanbul Gedikpaşa'da ayakkabı üretimi **Dedeoğlu** Aile, kadın emeği ve toplumsal cinsiyet rolleri **Tufan-Tanrıöver** Medya sektöründe kadın işgücü **Onaran** Türkiye'de yapısal uyum sürecinde emek piyasasının esnekliği **Akkaya** Türkiye'de 1980 sonrası grevler **Yücesan-Özdemir** Hegemonik fabrika rejiminde mavi yakalı işçiler **Yıldırım** Türkiye'de toplam kalite yönetimi uygulamaları **Dikmen** Küresel üretim, moda ekonomileri ve yeni dünya hiyerarşisi **Pınarcıoğlu** KOBİ'ler, kolektif verimlilik ve sorunları **Ergur** Televizyon reklâmlarında sıkıntı ve sanallığın erdemi

87

Sancar Demokrasi-insan hakları-hukuk devleti **Balibar** Küresel şiddet çağında yurttaşlık ve sivillik **Mutman** İnsanlığın kıyısında: Haklar **Akal** Spinoza'da tutkular üstüne inşa edilen haklar **Kurtoğlu** İnsan hakları ve İslâm tartışmasında perspektif sorunu **Tarhanlı** Uluslararası suçlar ve insan hakları **Erözden** Ulus-devletler ile uluslarüstü yargı organları ilişkisi **İnanıcı** Türkiye'de avukatlık ideolojisi **Özman** Erken Cumhuriyet döneminde hukukçu kimliği **Yeğen** Liberal demokrasiden radikal demokrasiye: Geçiş(sizlik)ler **Ökçesiz** İnformal adalet

88

Aydın Yapısal uyum politikaları ve köylünün beka stratejileri **Yenal** Türkiye'de gıda üretimi **Hann** Rize'de çay üreticileri **Sönmez** Fındık üretiminde kırsal dönüşüm **Bush** Mısır'da tarım reformu **Quintana-Bórquez-García** Meksika'da neo-liberal tarım politikaları **Çağlar** Orman köylüleri **Karaömerlioğlu** Halkevleri ve Halkçılık **Cantek** Köy romanlarında romantizm **Türkeş** Cumhuriyet dönemi köy romanları **Karaömerlioğlu** Rus popülizmi **Sirman** Gelişmecilik ve köy çalışmaları **Erkip** Boş zaman üzerine

89

Erdoğan Türkiye'de yoksulların kültürel temsilleri üzerine **Buğra** Kriz karşısında Türkiye'nin geleneksel refah rejimi **Pınarcıoğlu - Işık** Kent yoksullarının ağ ilişkileri: Sultanbeyli örneği **İnsel** İki yoksulluk tanımı ve bir öneri **Oruç** Küresel yoksulluk ve Birleşmiş Milletler **Özgen** Kentte yeni yoksulluk ve çöp insanları **Şenol-Cantek** Ev kadınları ve yoksulluk **Türkeş** Türk romanında yoksulluk **Maktav** Türk sinemasında yoksulluk ve yoksul kahramanlar **Ginio** 18. yüzyıl Selânik'inde yoksul kadınlar **Can** Şanlıurfa'da yoksulluk manzaraları **Koray** "Ötekileşen" yoksulluk **Arslan - Yetkin** Avusturya'daki Türkiyeli göçmenler üzerine bir sunuş

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354